MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

2. Jahrgang April 1951 Nummer 2

Die Neuordnung der Vatikanischen Grotten

Von Kurt Steinbart, Rom

Wer heute die Krypten von St. Peter besucht, wird eine völlige Verwandlung des ehemaligen Zustandes feststellen. Im Zusammenhang mit der Entdeckung der heidnischen Totenstadt, deren freigelegte Teile sich in einer durchschnittlichen Tiefe von 6,50 Meter unter dem Fußboden der Konstantinsbasilika von der Konfession bis zur Ansatzstelle des Verlängerungsbaus Madernos erstrecken — einer Entdeckung, die deshalb als eine der wichtigsten des letzten Jahrzehnts angesehen werden darf, weil damit die Bestattung des ersten Stellvertreters Christi in dieser offenen Nekropole zu einer wissenschaftlich begründbaren Tatsache geworden ist —, entstand der Plan, den Krypten ein neues Aussehen zu verleihen. Er wurde im Auftrage des Heiligen Vaters von Exz. Msgr. Ludwig Kaas, dem Ökonom der Bauhütte von St. Peter, und seinen Mitarbeitern unter zwei leitenden Gesichtspunkten durchgeführt: einem religiösen und einem musealen. Die Krypten sollten einerseits dem Gottesdienst zugänglich gemacht und andererseits so hergerichtet und ausgebaut werden, daß alle aus der alten Basilika stammenden Denkmäler und Fragmente, auch die ehemals im Museum Petrianum befindlichen, in würdiger Weise neu aufgestellt werden könnten. Den Kern der Krypten bilden die sogenannten „Alten Grotten", die durch Höherlegung des Fußbodens der neuen Basilika unter Paul III. Farnese (1534—1550) zustande kamen. Diese durch zwei Reihen starker Pfeiler in drei Schiffe geteilte Anlage blieb den Papstsarkophagen vorbehalten, die in den einheitlich ausgebauten Wandnischen Platz fanden. Zusammen mit drei Altären im Westen an der Konfessio und zwei Altären im Osten, die seitlich der Nische mit der Marmorstatue Petri liegen, kam eine gefangennehmende und im Dämmer einer in die Pfeiler eingebauten Lichtanlage stimmungsvolle Gruft der Päpste zustande. Im Westen schließen die sogenannten „Neuen Grotten" an, die Clemens VIII. Aldobrandini (1592—1605) schuf. Sie bestehen aus einem Umgang um die Konfessio, einer im Scheitel des Bogens gelegenen Kapelle mit einem alten Altar am Grabe Petri und zwei im Süden angelagerten Marienkapellen. Es erfolgte eine Ausräumung aller zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Umgang angehäuften Monumente bei Belassung der großen,

vom Ziborium Sixtus' IV. stammenden Reliefs an geheiligter Stelle. Im Norden und Süden der Grotten wurden zusätzlich neue Räume geschaffen, in denen die altchristlichen Sarkophage, die Mosaiken, die Kardinalsgräber, die berühmten Grabdenkmäler Sixtus' IV. und Pauls II., schließlich auch dekorative Fragmente jeweils geschlossen für sich zur Aufstellung gelangten. Die Neuordnung unter zwei widerstreitenden Gesichtspunkten führte hier und da zwangsläufig zu einer Kompromißlösung. Einige wenige Denkmäler mußten zugunsten der errichteten Altäre getrennt bleiben. Außerdem ließ die Höhe der Krypten von nur 3,20 Meter nicht in jedem Falle eine Rekonstruktion der Monumente in ihrer ursprünglichen Form zu. Aber im Rahmen der Doppelidee und der gegebenen architektonischen Verhältnisse geschah das Bestmögliche.

Das außerordentliche Verdienst, das sich Exz. Kaas bei der von ihm geleiteten Neuordnung der Denkmäler aus der Konstantinsbasilika erwarb, wird durch den Hinweis auf einige wesentliche Ergebnisse am besten deutlich werden.

Dadurch, daß es gelang, den bekannten Säulensarkophag Nr. 174 des Lateranmuseums als ständige Leihgabe zu erhalten, bilden nunmehr zusammen mit dem Bassus- und Probussarkophag drei berühmte Säulensarkophage den Kern der in zwei Räumen dargebotenen frühchristlichen Sarkophagkunst. Die Seitenwände des Bassussarkophages mit den reizvollen Szenen der Jahreszeiten sind nunmehr gut sichtbar. Zahlreiche im Zusammenhang mit den Grabungsarbeiten unter dem Fußboden der Krypten ans Licht gezogene Sarkophage vervollständigen unsere Vorstellung von dem hohen Stand frühchristlicher Grabmalkunst der konstantinischen oder nachkonstantinischen Epoche.

In der Gruft der Päpste erhielt die sterbliche Hülle des unglücklichen Pius VI. Braschi (1775—1799) einen neu aufgefundenen, edlen, frühchristlichen Sarkophag, der mit einem prachtvollen zutage geförderten Deckel geschmückt wurde. Die gegenüber Szenen zur Josephsgeschichte im rechten Feld der Attika erscheinende Epiphanie mit einem hohen Kreuz hinter dem Thronsessel Mariä, gegen 350 geschaffen, kann als Unikum dieses Bildtypus angesehen werden. Nikolaus III. (1277—1280), hervorragendster Papst aus dem mächtigen Adelsgeschlecht der Orsini, ruht jetzt in einer würdigeren Stätte: einem Sarkophag aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit der Übergabe der „lex" an Petrus im beherrschenden Mittelfeld der Vorderwand. Die Freilegung des Grabkastens Urbans VI. Prignani (1378—1389) ergab, daß dem römischen Bildhauer Magister Salvatellus, Vater von Paolo Romano dem Älteren, ein heidnischer Sarkophag, auf dessen Rückwand eine Eheschließungsszene erscheint, zur Erstellung des Grabmals diente, den er durch Schaffung einer Schlüsselübergabe Petri an Urban VI. auf der Vorderwand und leuchterhaltende Engel an den Seitenwänden zu einem christlichen umgestaltete. Die Restaurierung der musivischen Wappenzier am Sockel der Tumba Bonifaz' VIII. Caetani (1294 bis 1303) hob die Wirkung des berühmten Werkes Arnolfos oder seiner römischen Werkstatt. Sehr gelungen ist die Einrichtung der in der Südostecke geschaffenen Kapelle. An den Seitenwänden stehen die Sarkophage Kaiser Ottos II. († 983) und des ersten deutschen Papstes Gregor V. (996—999), der bei einem Alter von nur 25 Jahren durch seinen ihn verehrenden Vetter

Otto III. auf den Stuhl Petri erhoben wurde, einander gegenüber. Den Altar schmückt ein aus Werken drei verschiedener Epochen wohl im Laufe des 12. Jahrhunderts zusammengestücktes Mosaik mit dem thronenden und auf griechische Art segnenden Christus (5. oder 6. Jahrhundert) zwischen Petrus (8. Jahrhundert) und Paulus (9. oder 10. Jahrhundert). Es stand einst im Atrium oberhalb des ursprünglichen, verschollenen Sarkophages Ottos II. So kam auf Grund von historischen und örtlichen Gegebenheiten eine ottonische oder deutsche Kapelle zustande, und ein Lieblingsgedanke von Msgr. Kaas fand eine denkwürdige Verwirklichung. Unmittelbar nördlich dieser Kapelle wies er der seit altersher hochverehrten Marmorstatue Petri einen bevorzugten, das Mittelschiff der Unterkirche beherrschenden Platz in einer von der Hand eines bekannten deutschen Künstlers musivisch prächtig und doch dezent ausgestatteten Nische an. Der hl. Petrus, der einst von einer Ädikula der Säulenvorhalle aus, die der Fassade Alt-St.-Peters vorgelagert war, die Eintretenden empfing, segnet heute die Besucher der Papstgruft mit dem Blick zur Konfessio und damit zu seiner Grabstätte hin, die durch fast zwei Jahrtausende unverrückbar blieb. Spätantiker Rumpf des 3. Jahrhunderts und von der römischen Arnolfo-Werkstatt wohl nach dem Modell des Florentiner Meisters selber zum Hl. Jahr 1300 geschaffener ausdrucksvoller Kopf gelangen nun erst zur vollen Geltung und sichern dem Werk den Ehrenplatz, der ihm neben der berühmten Bronzestatue Petri in der Oberkirche gebührt.

Besondere Sorgfalt ließ Exz. Kaas bei der Neuaufstellung des herrlichen marmornen Wandgrabes Pauls II. Barbo (1464—1471) und des wohl noch großartigeren Bronze-Zenotaphs Sixtus' IV. della Rovere (1471—1484) walten. Wohl konnte das hinsichtlich der Darstellungen fast ganz erhaltene, im Auftrage des Kardinalnepoten Marco Barbo von Mino da Fiesole und dem Dalmatiner Johannes Duknovich aus Trau im Jahre 1477 fertiggestellte Monument nach der zuverlässigsten Reproduktion des Giovanni Antonio Dosio nicht in seinem ursprünglichen Zustand von etwa neun Meter Höhe und sechs Meter Breite rekonstruiert werden, weil die Krypten nur eine Höhe von 3,20 Meter aufweisen. Aber ein vertiefter, einst als Beinhaus dienender, eigens für das Denkmal ausgebauter und hergerichteter Raum, der nördlich der Konfessio liegt, ermöglichte wenigstens eine Teilrekonstruktion in drei Hauptgruppen. Bei vorzüglicher Sichtbarkeit wird nunmehr einwandfrei deutlich, daß erstens nur die zwei genannten Bildhauer unter mehr oder weniger starker Inanspruchnahme ihrer römischen Werkstätten für das Denkmal verantwortlich sind, und daß sich zweitens ihre Anteile ausmaßmäßig zwar die Waage halten, aber temperamentmäßig der Südslawe den Toskaner überragt, so daß jener besonders durch seine stupende, naturwahre Liegestatue und die bewegte, zum Verstorbenen betend aufblickende Personifikation der „Hoffnung" die für die Zeit bezeichnende Gemeinschaftsarbeit fast aus dem Gleichgewicht hebt. Auch der eherne Grabhügel, den Antonio del Pollaiuolo im Auftrage des Kardinalnepoten Guiliano della Rovere, späteren Papstes Julius II., zum Ruhme Sixtus' IV. laut Signatur 1493 vollendete, fand für sich in einem der südlich der Grotten neugeschaffenen Räume eine mustergültige und selten eindrucksvolle Aufstellung, und zwar entsprechend dem ursprünglichen Standort in der südlich Alt-St.-Peter angelagerten, von Sixtus IV. erbauten Chorkapelle frei inmitten des Raumes und umgehbar. Die Wände sind mit

schmalen, hohen, wohl von einem Ziborium über dem Hochaltar stammenden Marmorreliefs durchsetzt, auf denen die Verurteilung der Apostelfürsten durch Nero von einem unbekannt gebliebenen römischen Bildhauer dargestellt ist. An der Wand, zu Häupten des Verstorbenen, prangt das Wappen der Rovere in einem saftvollen, von Eichel- und Fruchtballen strotzenden Kranz, ein vielleicht ursprünglich zur Sixtinischen Chorkapelle gehöriges schweres Marmormedaillon aus der Werkstatt des Andreas Bregno. Die künstlerische Vehemenz, mit der die Totenmaske zu unheimlicher Lebendigkeit gesteigert ist und mit der die zehn weiblichen Personifikationen in den tiefen Hohlspiegeln des Sockels dank meisterhafter Erfassung der Mechanik des menschlichen Körpers einem zwischen Himmel und Erde schwebenden Reich melodischer Lyrik verwoben sind, kennzeichnet den Altersstil des großen Bildhauers, kann sich im engen Raum auswirken, ja scheint ihn in der gotisch-barocken Bewegung von Licht und Schatten zu sprengen.

In den beiden zum Zenotaph des Pollaiuolo führenden Räumen sind die Kardinalsgräber und Mosaiken aufgestellt. Unter den Wandgräbern ragen die des Kardinals Petrus Fonseca († 1422) und des Kardinals Ardicino della Porta des Jüngeren († 1493) hervor. Ein genaues Studium dieser Monumente, von denen jeweils nur die Liegefigur und Wappen wie Inschrift des Grabkastens erhalten sind, ergab, daß das spätgotische Fonseca-Grabmal von Paolo Romano Salvati, dem Sohn jenes Magister Salvatellus, geschaffen wurde, der das oben erwähnte Grabmal Urbans VI. erstellte — es ist sein bestes letztes Werk — und daß das renaissancemäßige Ardicino-Grabmal im weiteren Sinne des Wortes zweifellos der Bregno-Werkstatt angehört, welche die künstlerische Produktion am Ende des 15. Jahrhunderts in Rom weitgehend bestritt. Von den Mosaiken, die gereinigt und teilweise sachgemäß restauriert wurden, seien hier nur die bedeutendsten Fragmente erwähnt: Reste der Grabkapelle Papst Johanns VII. (705—707), darunter sein Bildnis aus dem Widmungsmosaik, frühestes Papstporträt mit quadratischem Nimbus, und die köstliche Badeszene aus der „Geburt Christi", ferner das Engeltondo aus der Rahmenbordüre zu Giottos „Schifflein". Es steht zu hoffen, daß es den Bemühungen von Msgr. Kaas mit der Zeit gelingt, die Epiphanie, schönsten Überrest aus der Kapelle Johanns VII., den Paul V. an S. Maria in Cosmedin vergab, das zweite, weniger gut erhaltene Engeltondo Giottos in Boville Ernica und noch andere, nach auswärts verschlagene Überbleibsel von Mosaiken der Konstantinsbasilika für die Grotten zurückzugewinnen.

Dem nicht hoch genug zu veranschlagenden Bestreben des Leiters der Bauhütte von St. Peter, die Krypten gottesdienstlichen Handlungen in größerem Umfange zuzuführen und damit im Rahmen des Möglichen Alt-St.-Peter wieder aufleben zu lassen, verdanken rund zehn größtenteils neu errichtete Altäre ihr Dasein, über deren aus wertvollen alten Marmorplatten bestehenden Opfertischen künstlerisch bedeutende Werke der alten Basilika angebracht wurden. Ordnungsmäßige Reinigung, tadellose Aufstellung und vortreffliche, meist indirekte künstliche Beleuchtung ermöglichten in den meisten Fällen eine sichere Bestimmung der Denkmäler auf ihre Zugehörigkeit und ihre Schöpfer. Die wichtigsten Resultate mögen kurz vermerkt sein.

Drei gefeierte Gnadenbilder schmücken die Altäre in den beiden unter Clemens VIII. südlich des Ganges um die Konfessio geschaffenen Marienkapellen und in der Kapelle nördlich der Marmorstatue Petri. Die Säuberung der einst im „Portikus der Päpste" vor der Fassade befindlichen „Madonna della Bocciata", der in frevelhafter Weise durch eine Boccia-Kugel an der Wange verletzten Madonna, ergab, daß es sich um ein zwar recht mitgenommenes, aber bedeutendes Fresko handelt, in dem der Geist Giottos nachlebt. Die „Schwangeren-Madonna", ein für eine Familienkapelle der Orsini gemaltes Fresko, das früher fälschlich Melozza da Forli zugeschrieben wurde, entpuppte sich nach Entfernung der Übermalungen als eine besonders liebenswürdige, umbro-florentinische, wahrscheinlich zwischen 1485 und 1490 im Auftrag eines Orsini entstandene Leistung des Antonio Aquili, genannt Antoniazzo Romano. Und die träumerisch blickende segnende Madonna, die Kardinal Antoniotto Pallavicini in der prachtvollen Marmorrahmung von der Hand des „Meisters des Calixtusgrabes" 1486 stiftete, konnte als hervorragendes Fresko aus der reifen Zeit des Sienesen Lippo Memmi bestimmt werden.

Die über den Altartischen an der Konfessio eingelassenen Marmorreliefs legen von dem hohen Stand des bildhauerischen Schaffens für Alt-St.-Peter im Quattrocento beredtes Zeugnis ab. Mehrere interessante Beobachtungen konnten hier gemacht werden. Der „Schmerzensmann", den Engel anbeten, stammt zusammen mit kleinen, in den Grotten und in S. Onofrio erhaltenen Reliefs, auf denen Heilige dargestellt sind, zweifelsfrei vom Wandgrab Calixtus' III. Borgia (1455—1458), das höchstwahrscheinlich erst lange nach dem Tode des ersten Borgiapapstes zwischen 1473 und 1480 zustande kam. Der die Hände mit den Wundmalen entbreitende erschütternde Christus in der Grabkufe ist das bedeutendste Werk eines namenlosen, vermutlich toskanischen Meisters, von dem auch die Liegefigur Calixtus' III., die erwähnte Rahmung zur Memmi-Madonna und das neben ihr angebrachte langgestreckte, auseinandergerissene Marmorrelief mit den vier Kirchenvätern stammen. Aber vielleicht noch belangvoller ist die Feststellung, daß die Marmorrahmung zum „Schmerzensmann" mit den anbetenden Engeln als ein Werk des großen Florentiners Mino angesehen werden darf. Diese gefühlsamen, zartbewegten Engel sind die trefflichsten völlig eigenhändigen Schöpfungen Minos auf römischem Boden und stellen seine berühmten madonnenartigen Personifikationen des „Glaubens" und der „Liebe" am hohen Sockel des Barbo-Denkmals deshalb in den Schatten, weil sie die wundervolle Sensibilität des Bildhauers bei der Führung des Meißels sichtbarer offenbaren. Am Altar der Braschi-Kapelle steht das große Marmorrelief einer zwischen Petrus und Paulus thronenden, von musizierenden oder singenden Engeln umgebenen Madonna mit dem segnenden Kinde, die Pius XII. kurz nach der Verkündigung des Dogmas der „Assumptio" mit einer von Frankreich gestifteten Krone versah. Zu ihren Füßen knien Papst Nikolaus III. Orsini (1277—1280) und ihm gegenüber vielleicht Latinus Orsini, der 1448 von Nikolaus V. Parentucelli (1447 bis 1455) den Purpur erhielt. Zwar haben Restaurierungen zu Anfang des 17. Jahrhunderts den künstlerischen Charakter alteriert — untere Engel und Köpfchen des Kindes sind offensichtlich Erneuerungen —, aber die Eingriffe beeinträchtigen die bedeutende Leistung nicht erheblich. Sie stammt fraglos von Isaia di Pisa, einem Enkel Johanns von Genf, und mag

um 1450 entstanden sein. Das Hochrelief, das nach der Überlieferung ursprünglich den Altar der Kapelle des hl. Blasius, einer weiteren Familienkapelle der Orsini, schmückte, darf als die qualitätvollste Schöpfung des Jesaias angesehen werden. An der östlichen Außenwand der Konfessio, genau gegenüber der Marmorstatue Petri, steht über der Mensa ein hochrechteckiges Marmorrelief der „Majestas Domini". Es rührt aus der dreiseitigen Apsis der Grabkammer des Kardinals Berardo Eruli († 1479) her und befand sich dort über und hinter der in den Grotten noch erhaltenen Liegestatue zwischen den Gestalten der Apostelfürsten, Reliefs, die heute den Eingang zum Raum mit dem Bronzekatafalk Sixtus' IV. flankieren. Das Wandgrab ist eine ausgezeichnete Arbeit des Giovanni Dalmata und muß von ihm im Anschluß an das Denkmal Pauls II. um 1480 kurz vor seiner Übersiedlung an den ungarischen Königshof von Ofen geschaffen worden sein. Endlich ergab eine intensive Beschäftigung mit dem Altarziborium der hl. Lanze Innozenz' VIII. Cibo (1484—1492), daß der Architekturentwurf höchstwahrscheinlich von Andrea Bregno stammt und die zugehörigen Marmorreliefs mit den schönen Engeln, die neben Grabkammertüren in anbetender Haltung verharren, von dem Bregno-Schüler Luigi Capponi, bzw. seiner Werkstatt gearbeitet wurden. Wie denn auch die den erwähnten „Weltenrichter" des Dalmata flankierenden, am Lanzenziborium nicht unterzubringenden, ernsthaften Evangelisten in Medaillonform von seiner Hand sind, während das Grabkammerrelief mit der thronenden Madonna zwischen sich abwendenden Engeln eine späte Wiederholung aus der Capponi-Werkstatt nach dem Relief am Grabmal des 1476 verstorbenen Kardinals Roverella in S. Clemente ist.

Die überraschende Fülle an wissenschaftlichen Feststellungen, die auf Grund eines von Msgr. Kaas erteilten Auftrages, die Denkmäler der Konstantinsbasilika zu bearbeiten, vorgenommen werden konnten, ist sicherlich nicht das geringste ihm zu verdankende Resultat seiner im Auftrage Pius' XII. durchgeführten Neusystematisierung der Grotten, auch wenn es selbstredend weit hinter den Ergebnissen zurücksteht, welche die gleichfalls von ihm organisierten und geleiteten, schwierigen Ausgrabungsarbeiten der Vatikanischen Nekropole zeitigten, Ergebnissen, die demnächst in einer eigenen, von Fachseite bearbeiteten Dokumentation der Öffentlichkeit übergeben werden. Einem derartigen Unternehmen konnte nur deshalb ein so voller Erfolg beschieden sein, weil es von einem zielbewußten, tiefer Religiosität entspringenden Willen, von Entschlußkraft, Verantwortungsbewußtsein, Geschichtswissen und besonders von einem starken, angeborenen Gefühl für die Werte der Kunst getragen wurde. Freilegung der Totenstadt wie Ausbau und Einrichtung der Unterkirche von St. Peter führte Prälat Kaas mit bekannten Fachgelehrten in einem Jahrzehnt stiller und unermüdlicher Arbeit durch, die dem Heiligen Vater und der Kirche zum Ruhm gereicht.

Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern

Von Dr. Rudolf Haubst, z. Z. Rom

Was Johannes v. Segovia in das Licht der Geschichte rückte, war seine Tätigkeit in Basel, vor allem die des Jahres 1439. Durch nicht weniger als vier große Traktate griff er damals in die konziliare Kirchenpolitik ein und trieb diese ihrer ärgsten Konsequenz, der Absetzung des Papstes und dem Schisma zu[1]). Als es dann darum ging, die deutschen Fürsten aus ihrer diplomatischen Neutralität herauszulocken, trat wiederum „Segovia", jetzt in der Würde eines Kardinals, als Sprecher des Konzils hervor, wurde dabei aber März 1441 auf dem Reichstag von Mainz in einer dramatischen Auseinandersetzung von Nikolaus v. Kues mit den stärkeren Argumenten zurückgeschlagen[2]). Schließlich bot er dann noch nach Beendigung des Konzils die Hauptquelle zu dessen Geschichte in seinen Gesta concilii Basiliensis.

Johannes v. Segovia war also einer der bedeutendsten und auch entschiedensten Verfechter der konziliaren Doktrin. Aus dem meist in den Rahmen formaler Kanonistik eingespannten Typ der Konzilsliteratur treten seine Traktate indes schon durch ihre ungewöhnliche geschichtliche und biblisch-dogmatische Fundierung heraus. Er selbst entfaltete in Basel zudem besonderen Eifer für die Dekretierung der Unbefleckten Empfängnis als Dogma[3]). In erster Linie als Theologen zeigt ihn dann aber das Schrifttum seiner letzten Jahre, die er nach der Unterwerfung des Gegenpapstes mit dem Titel eines Erzbischofs von Caesarea in dem Benediktinerpriorat Aiton in der Diözese Maurienne (Savoyen) verbrachte. Dieses ist uns nämlich, bisher noch kaum beachtet[4]), zum guten Teil in Cod. Vat. lat. 2923 erhalten. Seine ganze frühere konziliaristische Tätigkeit ist darin fast wie in Vergessenheit versunken, als sei nie Kampf gewesen. Um so mehr lebt die Gedankenwelt des einstigen magister theologiae an der Universität Salamanca wieder auf, besonders seit dem Fall Konstantinopels (29. Mai 1453), um sich fortab zugleich in den großen Plan einer religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Islam einzureihen. Von nun an sehen wir Johannes v. Segovia getrieben von der Überzeugung, die er aus mehrfacher persönlicher Begegnung mit Mohammedanern gewonnen

[1]) Joh. Haller, Concilium Basiliense, Bd. I (Basel 1896) 26—39.
[2]) Deutsche Reichstagsakten Bd. XV (Gotha 1914) n. 345 f. und 370 (Bericht des Nikolaus v. Kues selbst).
[3]) Haller a. a. O. 24 f.
[4]) Eine eher irreführende als orientierende Inhaltsangabe dieses Kodex gibt D. N. Antonius, Bibliotheca Hispana vetus t. II (1788) n. 257. Richtiger ist die Anm. 3 Haller a. a. O. 41; zutreffend: Vansteenberghe, Le cardinal Nic. de Cues (Paris 1920) 228 n. 2.

hat, daß jetzt erst recht nicht die kriegerische Auseinandersetzung, sondern „die Belehrung und der Weg des Friedens", die Beseitigung von Vorurteilen und die Erschließung eines Zugangs zu den Glaubensmysterien die vordringliche Aufgabe der Kirche Christi gegenüber den Mohammedanern sei. Dabei wird, wie wir sehen werden, nicht von ungefähr die Frage nach der Verkündbarkeit des trinitarischen Grundgeheimnisses, im besonderen vor den Mohammedanern, in den Vordergrund gerückt.

I.

Mit der Frage, „ob man nicht, von der notwendigen Verteidigung abgesehen, viel mehr den Weg des Friedens als des Krieges zur Überwindung der Sekte Mohammeds beschreiten solle," tritt Johannes v. Segovia, wie dies Folio 4r—33r des Cod. Vat. lat. 2923 zeigen, am 2. Dezember 1454 zunächst in einem großen Briefe an den Kardinal Nikolaus v. Kues heran. Er tut es mit einer vorsichtigen Erinnerung an ihre früheren freundschaftlichen Begegnungen in Basel (April 1433 bis Mai 1437) und in dem besonderen Vertrauen, daß dessen überragend großer Geist, wie er ihn selbst aus eigener Erfahrung kennen lernte, gerade an den schwierigen, von ihm aufgerollten Fragen, lebhaftes Interesse finden werde[5]). Darnach beginnt er unvermittelt mit dem Bericht über eine Aussprache (collatio) — sofern es sich nicht um eine öffentliche Disputation handelt, wie eine andere Quelle nahelegt[6]) —, die er vor geraumer Zeit (dudum) mit einem Gesandten des Königs von Granada in spanischer Sprache hatte, und zwar „über das Mysterium der Trinität" (5r, 16ff.).

Bei dieser geriet zunächst der Maure außer sich vor Empörung über den „Unglauben" der Christen, weil diese zwei Götter anbeteten, einen im Himmel und einen auf Erden, einen, der lebt, den Schöpfer, und einen Gestorbenen, den Sohn Mariens. Dazu habe noch dieser Gott selbst seinen Sohn in den Tod hingegeben, während doch jeder Vater, wenn sein Sohn im Kerker liege, die Hand des Richters küsse und Geschenke bringe, damit dieser freigelassen werde. — „Nicht zu verwundern!", bemerkt dazu Segovia, im Hinblick auf ihr „Gesetz", das an mehr als 100 Stellen die Christen als „Anbeter derer, die Gottes (nur) teilhaftig sind", bezeichnet (5r, 18—32). — Als er sodann den Sarazenen fragte, über welche der beiden „Absurditäten, die er der Christenreligion vorwarf, er denn zuerst etwas hören wolle — über die, daß Gott einen Sohn habe, oder die, daß dieser für das Menschengeschlecht gestorben sei —, antwortete dieser: von dem ersten. — Segovia machte nun den Sarazenen zunächst dadurch stutzig, daß er rundweg behauptete: „Auch wenn uns das nicht offenbart wäre, so stände es durch die Vernunft fest, daß Gottes Sohn so gut wie der Vater von Ewigkeit her ist." Als erstes erlangte er sodann von ihm das Zugeständnis, daß es von Ewigkeit her in Gott ein „Wort" gebe, da Gott sich ja von Ewigkeit her selbst erkenne und das Wort nichts anderes als die ausgeprägte Ähnlichkeit Gottes sei, da jede Erkenntnis auf einem Ähnlichbild beruhe; ferner, daß dieses mit der göttlichen Substanz identisch sei, da es

[5]) Vgl. Cod. Vat. lat. 2923, 4r, 31—5r, 15. — Die folgenden zahlreichen Stellenangaben aus diesem Kodex werden der Einfachheit halber meist in den Text selbst eingeschaltet.

[6]) Nach Antonius (a. a. O. n. 174) hat diese Disputation bereits im Jahre 1431 in einem Ort Medina, wo sich damals König Johann II. von Kastilien aufhielt, stattgefunden. Von seinen (zunächst vergeblichen) Bemühungen, einen Mohammedaner zu finden, der sich ihm zu einer Aussprache stellte, spricht Joh. v. Seg. 64r, 27 ff. Er datiert dort diese auf Juli 1431.

in Gott kein Akzidenz, sondern nur die Gottheit gebe. Er argumentierte weiter, daß diesem Ähnlichbild Personcharakter eigne, da es in einer geistigen Natur subsistiere, kurzum, daß dies Bild Gottes, das auf dem Wege der göttlichen Selbsterkenntnis lebendig vom Lebendigen ausgehe, während es in derselben Natur verbleibe, zu Recht — und im Gegensatz zum willentlichen Schöpfungswerke: von Natur aus — „Gottes Sohn", und der, von dem es ausgehe, „Vater" genannt werde (5v, 1—26). Aus der unendlichen, gegenseitigen und von beiden ausgehenden Liebe von Vater und Sohn wird sodann der Hervorgang des Hl. Geistes demonstriert. „Da nichts unendlich sein kann als Gott selbst", ist dieser also eine dritte göttliche Person. Die weitere Erörterung bringt dann noch Näheres über Einheit und Dreiheit in Gott und hebt nochmals deutlich hervor: Eadem ratione ac necessitate, qua constat Deum esse Unum, eadem etiam, quod esset Pater et Filius et Spiritus Sanctus (5v, 27-6r, 10). — Man mag ähnliche Demonstrationsversuche bei Richard v. St. Viktor, bei Wilhelm v. Auvergne, oder, was die nachthomistische Theologie angeht, bei dem ebenfalls mit der Mohammedanerfrage sehr beschäftigten Raymon Lull noch mit Recht auf den am Glauben orientierten Aufweis der auch rational erfaßbaren überrationalen Sinnhaftigkeit des Dogmas deuten. Dem apologetischen, resp. missionarischen Eifer Segovias werden wir jedenfalls schon sehr viel zugute halten müssen, wenn wir diese seine Demonstrationskunst nicht der Grenzüberschreitung zeihen wollen.

An diesen Bericht knüpft er sodann eine Erinnerung an die Basler Zeit an, indem er seinem Adressaten gegenüber bemerkt, vor ihm erübrige es sich, das Gesagte weiter auszuführen, denn diese Gedankengänge seien ihm ja schon längst aus den Vorlesungen bekannt, die er, Johannes, zur Zeit mehrere Tage hindurch im Anschluß an das Erste Buch der Sentenzen hielt, weil er nämlich den Griechen über den schwierigen (Glaubens-)Artikel Antwort stehen sollte, daß der Hl. Geist vom Sohne so gut wie vom Vater hervorgeht[7]). Damals schon habe er es herausgespürt, wie ihm Nikolaus v. Kues unter allen Hörern mit der größten Aufmerksamkeit und mit besonderen Kenntnissen in dieser Frage gefolgt sei (6r, 14-23).

In den dann folgenden Kapiteln 3 und 4 — denn der Verfasser dieses Briefes gliedert dessen Materie selbst in 21 Kapitel, die er dann auch noch am Schluß zusammenstellt — schickt Segovia noch einiges zu dem „Geheimnis der Erlösung" sowie zum mohammedanischen Gottes- und Glaubensbegriff den praktischen Erörterungen seiner „Frage" voraus, kommt dabei aber wiederum auf die Trinität zurück. Er führt dort aus, daß Mohammed bewußt das Geheimnis der Erlösung unterdrückte, um die Seinigen aus dem Gesetz der Gnade unter das vorsintflutliche Gesetz der Natur zurückzuführen, und so Gott nur als den Schöpfer, nicht als Erlöser zu ehren. Diesem komme es deshalb insbesondere darauf an, die Gestalt Jesu „aufzulösen", schlimmer als das Nestorius tat. Deshalb über-

[7]) Joh. v. Seg. präsidierte bereits 1434 in der Glaubensdeputation (vgl. Gesta conc. Basiliensis in: Monumenta Conciliorum II 614 f.), der Nikolaus v. Kues bereits vom 28. Februar 1432 an inkorporiert war (H a l l e r a. a. O. II 45, 8). Segovia scheint sich hier auf die letzte Zeit vor dem 20. Mai 1437 zu beziehen, welcher die Scheidung der Geister brachte. Denn damals bemühte man sich auch auf seiten des Konzils um Verhandlungen mit den Griechen. — Ähnlich wie hier äußert sich Johannes auch in dem Vorwort seines Traktates De summa auctoritate episcoporum in universali concilio, den er um 1450 Kardinal Cervantes widmete. Antonius leitet von dort auch eine eigene Schrift mit dem Titel De processione Spiritus Sancti liber ad disputandum cum Graecis her (a. a. O. n. 187).

gehe er das Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit unter dem Vorwand, er habe das Gesetz Abrahams von Gott empfangen, dies aber sage nichts davon, oder er belustige sich darüber, daß die Christen unter drei Bildern Mann und Frau in Gott verehrten. Er meint damit wohl, fügt Segovia erklärend bei, „daß die Dreifaltigkeit manchmal gemalt wird mit dreifachem Antlitz, das eine mit, die andern ohne Bart, mitunter auch mit der Gestalt des Gekreuzigten unter der Taube, welche den Sohn und Hl. Geist darstellen sollen". Unter Verhöhnung des Glaubensgeheimnisses der Trinität suche man also „den Kult des Einen Gottes zu erneuern". Geschichtlich gesehen, sieht darin Segovia allerdings den Vorteil und die Stärke der Sekte Mohammeds. Denn „diese sollte glauben, was man wußte; keiner aber schrieb Nichtgewußtes Gott zu". Religiös gesehen, zeigt sich aber darin, daß „der Eifer Mohammeds nicht dahin ging, Glaubensgeheimnisse zu verkündigen, sondern möglichst viele Völker unter seine Herrschaft zu bringen", Heiden und Juden, und, indem er Christus äußerliches Lob zollte, auch die Christen[8]). Auch sonst verstand es Mohammed, die Menschen an ihren Schwächen zu packen. So machte er Gott zur Ursache des Bösen und gab dem Menschen die Entschuldigung, daß „Gott es selbst ja so wollte". „Er wußte auch, wie äußerst gerne es die Menschen hören, daß zu ihrem Heil der Glaube allein (sola fides) genüge; und diesen Glauben machte er dann noch leicht, indem er ihn auf die Eixstenz des Einen Gottes und Mohammed als seinen Boten beschränkte und indem er lehrte, daß Gott dessen Anhängern nur vier schwere Sünden anrechne (imputat), während er bei andern das auch bei geringsten Sünden tue. Zu den vier für Mohammedaner unnachlaßbaren Sünden gehört aber gerade dies, wie nach Segovia im Gesetz besonders eingeschärft wird, „wenn sie das Mysterium der Trinität bekennen und das Geheimnis der Inkarnation". — Das folgende berührt noch kurz die mohammedanische Vorstellung von dem Paradies. Damit ist dann die Schilderung der Situation, der Status quaestionis beendet, auf den die eigentliche Behandlung der Frage: Krieg oder friedliche Bekehrung der Mohammedaner? folgt[9]). — Wir können diese Erörterungen hier übergehen. Das Gutachten (avisamentum) Segovias geht dahin — indem er hier unbewußt wenigstens noch ein Stück seines Basler kirchenparlamentarischen Optimismus auf einen noch größeren und schwierigeren Maßstab überträgt —, der Papst möge die gebildeten Araber zu einer großen Konferenz zusammenrufen, auf der sich dann die christlichen Gelehrten den Muselmännern voller Zuversicht zu einer großen Rechenschaft und Demonstration ihres Glaubens stellen könnten. Das Schlußkapitel besteht in der inständig vorgebrachten Bitte, der Kardinal möge ihm darüber seine Meinung sagen, besonders auch darüber, ob er seinen Plan dem Papst vortragen solle.

II.

Die Antwort, die der Kardinal darauf an Johannes v. Segovia schrieb[10]), zeigt ein beispielhaft gütiges Verständnis für dessen geistige Lage sowie Freude darüber, daß sie sich nun beide wiederum zu freundschaftlichem Gedankenaustausch zusammenfinden konnten. So teilt er ihm zunächst

[8]) Kap. 3 6r, 24—7, 27.
[9]) Kap. 5—20 9 v, 3—31 v, 14.
[10]) Brief v. 29. Dezember 1454 aus Innsbruck 35 v—38 v.

den Stand der Dinge in der Türkenfrage mit (350—360) und kommt dann, indem er auf die an ihn gestellte Frage eingeht, auf seine eigene Schrift De pace fidei zu sprechen, welche die Übereinstimmung ihrer Gedanken zeige. Die Schrift De pace fidei erhält dann auch hier insofern eine authentische Interpretation, als Cusanus in ihr nicht nur gleichsam das ideelle Verhältnis der Offenbarung Christi zu dem partiellen Wahrheitsgehalt der übrigen Religionen in der himmlischen Konferenz der Völker vor dem göttlichen Worte gleichsam in Szene setzen wollte. Er wollte in ihr auch den religiösen Frieden als eine Forderung göttlichen und menschlichen Rechts zum Ausdruck bringen mit der gegen den Religionskrieg gerichteten Konsequenz: Sola defensio sine periculo christiano. Was aber die von Segovia geplante Gelehrtenkonferenz angeht, so meint Cusanus, daß sich die Türken schon auf ein Gespräch einließen mit den christlichen weltlichen Fürsten, und zwar zu großem Vorteil für den christlichen Glauben. Man solle dann aus Kairo, Alexandria und Jaffa die eifrigsten Vertreter ihres Glaubens, am besten durch Kaufleute, zusammenbringen lassen, darüber jedoch erst auch die Ordensleute fragen, die in Griechenland und Armenien unter den Türken wohnten, um so zu einem ausgereiften Plan zu kommen (36v, 10-37r, 5).

Hoffnung bestehe auch, fährt er dann fort, daß die Türken in der Frage der Trinität zufriedengestellt werden könnten mit den Gründen, wie er sie in seinem Briefe anführe und sie unter anderen auch schon in Basel ihm persönlich vorgetragen habe, indem er ihm Richard v. St. Viktor besonders empfahl. „Es ließen sich auch noch weitere Gründe anführen", fügt er dann hinzu, „die hinreichend (nicht zwingend!) zeigen, daß der Glaube an die Dreieinigkeit insofern auf die höchste Erkenntnis des Einen Gottes ‚zukommt'[11]), als die höchst vollkommene ‚Natur'[12]) im Ursprung (der Dinge) nicht klar erkannt (videri) werden kann, solange man nicht innergöttliche Korrelationen zugibt" (35r, 5-12). — Mit diesen kurzen Worten geht Cusanus also auch auf das besondere Anliegen Segovias ein, regt ihn sogar zum Aufweis noch weiterer Gründe an; er gibt ihm aber dennoch in zurückhaltender Korrektur den Wink, statt auf eine rationale Demonstrierung des Mysterium auf die praktische („handleitende") Hinführung zum Glauben hinzuzielen. Nikolaus v. Kues kann denn auch von sich selbst berichten: „Sowohl bei Juden wie bei Türken habe ich es erfahren, daß es nicht schwer ist, sie von der Dreieinheit in der Einheit der Substanz zu überzeugen" (37r, 13-15). Die eigentliche Schwierigkeit, stellt dann Cusanus hier, wie auch schon früher mehrmals, fest, liegt schon von Paul v. Samosata an bis heute in dem Glauben an die Hypostatische Union. Denn darin geht das Christentum vor allem über die Verehrung des Einen Gottes hinaus. Er selbst gibt dann noch einige Hinweise auf deren Verkündigung, auf die des Kreuzesgeheimnisses und der Eucharistie. — In der Türkennot sieht er vor allem auch eine von Gott gewollte Aufrüttlung der

---

[11]) Fidem Trinitatis ad summam notitiam Unius Dei accedere. Accedere scheint hier ein Doppeltes zu besagen: 1) dazukommen, 2) herankommen, so daß damit sowohl die Gnadenhaftigkeit des Glaubens und die potentia obedientialis der Vernunft wie die Vorstellung einer Begegnung beider ausgedrückt ist. Diese Begegnung ist daran geknüpft, daß die Erkenntnis des Einen Gottes darnach strebt, sich selbst zu vervollkommnen.

[12]) Unter „Natur" wird bei Cusanus die göttliche Lebensfülle und Fruchtbarkeit konnotiert. Vgl. dazu bes. Cribratio Alchoran 1. II c. 2—11 (ed. Paris. 1514 I 133v—136r). — Zu diesem und dem folgenden vgl. auch die größere Veröffentlichung des Verfassers: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus v. Kues (im Druck, Paulinusdruckerei, Trier).

Kirche, aus der deren Lenker ihre Schlüsse ziehen sollten. Er schließt, indem er sich in das Gebet des Johannes v. Segovia empfiehlt.

III.

Die Hälfte des Cod. Vat. 2923 ist von einem fast 200 Seiten langen Brief Segovias vom 18. Dezember 1455 (41r—136v) ausgefüllt, als dessen Adressat sich Jean Germain, Bischof von Châlons s. Saône, nachweisen läßt[13]). Das briefliche Gespräch wird hier denn auch mehr und mehr „monologisch". Es will jedoch eine Erwiderung auf ein vorausgehendes, nicht in den Kodex aufgenommenes Schreiben Jean Germains sein. Johannes hatte diesem nämlich in einem ersten Schreiben vom 31. Juli 1455 auch den uns bekannten Brief an Nikolaus v. Kues in Abschrift zugesandt[14]). Bischof Germain selbst aber stand als treibende Kraft hinter den Kreuzzugsvorbereitungen Philipps des Guten von Burgund. Er ist der Ansicht, daß bei den Mohammedanern mit Belehrung nicht viel anzufangen sei. So findet denn Segovia an ihm den gewünschten eifrigen Opponenten. Der Aufbau seines eigenen großen Briefes wird durch das Eingehen auf die von Jean Germain vorgebrachten Einwände und Bedenken, 6 „Gegengründe" und 28 „Schwierigkeiten", bestimmt.

Der Versuch, die Beweisbarkeit und dann die Rationabilität des Trinitätsgeheimnisses gegenüber den Mohammedanern vorzuführen, tritt hier erst recht, und zwar bei der Besprechung der 10., 17. und 18. difficultas in den Vordergrund. Germain selbst nämlich hatte Segovia darum gebeten, ihm seine Schriften zuzusenden, die beweisen sollen, daß das Trinitätsgeheimnis rational erschließbar sei (necessaria constare ratione), um zu sehen, ob es dabei außer dem, was man schon in Paris (der Pariser Hoch- und Spätscholastik) ‚zerkaut' habe, für ihn noch etwas zu verkosten gebe (48r, 15-19). Daraufhin wird von Johannes zunächst die Notwendigkeit eines rein rationalen Zugangs zur Trinität für die Araber mit den folgendenWorten unterstrichen: „Wer sich mit den Sarazenen über das Trinitätsgeheimnis auseinandersetzen will", braucht sich nicht auf das Neue oder Alte Testament zu berufen, noch weniger auf scholastische Doktoren. Denn deren Ansichten lassen sie nur als Lehrmeinungen gelten. Für sie ist nämlich, dem Geiste ihres Gesetzes entsprechend, „klare Warheitserkenntnis die höchste Autorität". — Gegenüber den überspitzten Schwierigkeiten, die darauf hinauslaufen, „daß sich das Trinitätsgeheimnis überhaupt nicht rational aufhellen lasse, als ob die theologische Wissenschaft nur einfachhin in gläubigem Hinnehmen bestünde", bezieht er zunächst nur die Stellung, aufhellen und verteidigen lasse es sich doch immerhin (48r—v). — Zur Lösung der 10. difficultas, die sich insbesondere auf das Zitat: Nisi credideritis, non intelligetis[15]) stützt, kehrt er dann unter Berufung auf die beiden Frühscholastiker Anselm v. Canterbury und Richard v. St. Viktor und vor allem auf Augustinus den dialektischen Gegensinn dieses Zitates hervor, daß aus dem Glauben klare Erkenntnis folge, die auch von diesem Rechenschaft zu geben wisse (64v). — Die 17. Schwierig-

[13]) Das Nähere dazu wie überhaupt zu dem biographisch-geschichtlichen Gehalt dieses Kodex wird voraussichtlich Gegenstand einer eigenen Veröffentlichung werden unter dem Titel: Aus dem letzten Briefwechsel des Joh. v. Segovia.
[14]) Diesen ersten Brief an J. Germain s. 39r—40v. Hierzu vgl. 40r, 15 ff.
[15]) Is. 7, 9 nach der Septuaginta.

keit wies anscheinend auf die Gefahr hin, daß man mit Beweisversuchen der Glaubensinhalte dem Spott der Ungläubigen verfiele[16]). Hier hebt Segovia die Sonderstellung der Glaubensgeheimnisse, deren Inhalte ewige und unveränderliche Wahrheiten sind, vor denen, die ein vergangenes oder zukünftiges Heilswirken zum Gegenstande haben, scharf hervor[17]). Ein Glaubensinhalt ist es nämlich auch, daß Gott existiert, daß Gott einer, unendlich, weise, gütig usw. ist. Und doch ist dies beweisbar. Ja, so sagt er weiter — und macht den hiernach öfters wiederholten fatalen Sprung, daß er ontische und logische Wahrheit, letztlich also das Gott eigene Erkennen und die uns vorgezeichnete Erkenntnisordnung einfachhin konformiert — „es gibt in der ganzen Welt nichts Bekannteres als Gott . . . Je größer nämlich irgend ein Sein ist, um so bekannter ist es auch." Gott wäre uns demnach selbst bekannter als das Kontradiktionsprinzip (79v, 8-27). In der Frage, ob eine auf inneren Gründen beruhende Gotteserkenntnis zusammenbestehen könne mit dem Glauben, kann er sich dann allerdings darauf berufen, daß dies einer der unter den Theologen meist disputierten Gegenstände sei[18]). Er selbst hat in den 13 Jahren, in denen er in Salamanca, vom Jahre 1417 an, einen theologischen Lehrstuhl innehatte, immer darauf gefußt, daß zum Glauben nicht ohne weiteres Inevidenz gehört, daß deshalb auch der Glaubenshabitus bei wachsender Evidenz nicht im geringsten schwinde. Der Glaube nämlich beruht auf Autorität, die Wissenschaft auf einsichtigen Gründen[19]). Die doctores ecclesiae, die bereit sein müssen, von der auf Grund ihres Glaubens gewonnenen Erkenntnis der ewigen Dinge Rechenschaft zu geben, würden jedenfalls ihrer Aufgabe nicht genügen, wenn sie nicht auch auf rationale Erkenntnis zielten, indem sie das autoritativ Bezeugte auch durch unwiderlegbare Gründe erhärten. Denn dadurch wird der Spott der Ungläubigen besiegt (82r, 26-83r, 27). Wenn ferner selbst schon die alten Heiden die Trinität bezeugten, wie sollten sich die Theologen davor fürchten, dies Geheimnis vor den Sarazenen zu verkünden!? (83v). — Die 18. Schwierigkeit wirft ein: Was aber, wenn die Sarazenen die Frage stellen: Qui tres?[20]). Antwortet man nämlich: drei Personen, so schließen sie daraus: drei Substanzen (85r). Daraufhin legt nun Segovia solche Ausgangspunkte für seinen Beweis fest, die auch von den Mohammedanern anerkannt sind: Gott ist eine ewige, sich selbst erkennende und liebende Substanz, für die es keine Kontingenz, in der es keine Akzidentien gibt (85v—86v). Eine Voraussetzung für die Durchschlagskraft seines Beweises ist aber auch die, daß sich die doctores catholici nicht selbst dadurch in den Rücken fallen, daß sie vor Mohammedanern von distinctiones rationis in Gott sprechen. Denn dann sind diese sofort damit bei der Hand, wir beteten Phantasmen an. Wie sollte man

---

[16]) 77v, 12.— Vgl. dazu Thomas v. A., S. th. I q. 33 a. 1 c.

[17]) 79r, 10—79v, 7. — Ähnlich schon 43r. ff., wo er dann anschließend die göttliche Erkenntnis der contingentia futura von der Determination des göttlichen Willens her erklärt. Er folgt darin Duns Skotus. In das „thomistische" System wurde diese Erklärung nämlich erst später, durch Bannez, aufgenommen. Näheres darüber bei H. Schwamm, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Skotus und seinen ersten Anhängern (Innsbruck 1934) 78; 91 ff.

[18]) Nach Thomas ist der Glaube mit evidentem Wissen unvereinbar. Albert d. Gr. und Bonaventura konnte Johannes dagegen für seine Ansicht buchen. Vgl. L. Kösters in: LThK unter: Gott, Übernatürliche Gotteserkenntnis.

[19]) 80v, 15—81r, 17. — Joh. v. Seg. selbst weist dann auf weitere Ausführungen in einer „längst begonnenen, aber unvollendeten Schrift" darüber hin. Vgl. fol. 147v—157r.

[20]) Vgl. Augustinus, De Trin. VII, 4, 9; In Joannem tr. 39 n. 4.

denn auch von einem ens rationis her ein ens reale erklären können?[21]). Das Ziel ist ja gerade dies, die reale Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen nachzuweisen (86v; 89r). Dazu bietet aber schon der Koran einige glückliche Anhaltspunkte. So z. B., wenn gesagt wird, Gott habe dem Sohn der allerseligsten Jungfrau „seine Seele gegeben". Johannes legt das Wort anima auf die vom Vater gegebene, vom Sohne empfangene göttliche Wesenheit aus (87r—v). An anderer Stelle bezeichnet Mohammed den Sohn Mariens als „Wort Gottes" (88r). Der eigentliche „Beweis" Segovias vollzieht sich jedoch, davon unabhängig, von dem Ausgangspunkte her, daß Gott sich selbst erkennt und liebt, in einem apriorischen Regreß, bei dem sogar die Mehrheit der Personen noch „vor" der Einheit des Wesens gefunden wird. Das Sein gehört nämlich dem bereits vorausgesetzten Suppositum an. „Suppositum" liegt also noch dem Sein ontisch voraus[22]). Der erste Schritt dieses Beweises besteht dementsprechend darin, daß die Erkenntnisrelation (zwischen Subjekt und dem ausgeprägten Erkenntnisbild) von unserer Erkenntnisstruktur her ohne jegliche Besinnung auf die in der göttlichen Erkenntnis der unseren gegenüber bestehende maior dissimilitudo in similitudine[23]) einfachhin auf Gott übertragen wird[24]). So läßt sich dann allerdings das Raisonnement mit Hilfe der übrigen Voraussetzungen bis zur Identität der zwei, bzw. drei relational verschiedenen „res"[25]) mit der göttlichen Substanz ohne besondere Schwierigkeit fortsetzen und deren suppositaler Charakter „beweisen". Unser Vertrauen auf die Stringenz dieses Trinitäts*beweises* ist damit allerdings zugleich erschüttert, mag sich Johannes v. Segovia dann im folgenden (90v—96v) noch so sehr im Kampfe gegen die distinctio rationis und für die distinctio realis zwischen den drei res oder Personen plagen, weil erst bei einer solchen die Trinität in der Wirklichkeit besteht.

---

[21]) 86v, 13 ff.; vgl. 96v, 14 ff. Johannes meint hier die distinctio rationis zwischen Wesenheit und der personalen Proprietät. Über deren Vertreter s. Näheres im folgenden (102r ff.). Hier sei nur schon einmal das in dieser Frage vorausgesetzte Prinzip ein wenig unter die Lupe genommen. Man kann nämlich gewiß keinen Kausalsatz aufstellen, daß die Ursache einer distinctio selbst eine distinctio (wenigstens ähnlichen Grades) sein müsse. Wer nämlich Holz spaltet, braucht selbst nicht gespalten zu sein. Als hinreichender Grund der Hervorbringung und Verschiedenheit der zweiten Person läßt sich dagegen die sich im Vater aussprechende und im Sohne manifestierte unendliche Fruchtbarkeit des göttlichen Wesens nennen. Wer mehr verlangt, kommt ad absurdum. Denn auch eine distinctio geringeren Grades könnte dann eine solche höheren Grades nicht erklären. Da aber keine andere als eine relationale Unterschiedenheit in Gott tragbar ist, so müßte also eine solche auch zwischen Wesen und Person bestehen. Da diese aber nicht weniger als die Unterschiedenheit der Personen wiederum auf eine andere gleicher Art zurückgeführt werden müßte, und dies usque in infinitum, so kämen wir zu unendlich vielfacher relationaler Unterschiedenheit, und damit auch zu unendlichfacher Subsistenz des göttlichen Wesen. Wir werden also konsequent sagen müssen, daß genau dort, wo unsere ratio durch die Übersteigerung ihrer Ansprüche einen falschen Weg beschreitet, die Selbstbescheidung des theologischen Denkens (docta ignorantia) und die Rückverweisung weiteren Inquirierens ... auf das göttliche Mysterium einzusetzen hat. Nur so bleibt das Trinitätsmysterium auch noch in Wahrheit das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit. Gerade diesem ernsthaften Eingeständnis des Mysteriencharakters wollte jedoch Joh. v. Segovia entgehen.

[22]) 88v, 21—27: Esse quippe simpliciter suppositi est, non naturae, quando proprium naturae est in supposito sistere. Et quia impossibile est intelligi Deum esse unum suppositum absolutum, hinc ad esse Dei simpliciter *praeintelligitur* trium pluralitas personarum, nisi quis velit intelligere Deum esse et non esse sapientem aut bonum, vel puriori loquendo sermone: non esse se ipsum a se cognoscentem et amantem.

[23]) Conc Lat. IV, Denzinger B. [17] 432.

[24]) 89r, 19—24: Eo quippe ipso, quod intelligitur Deum se ipsum a se cognoscere, intelligendum est res esse duas invicem distinctas, propterea quod omnis cognitio similitudo est rei cognitae. Impossibile namque est intelligi rem aliquam similitudinem esse sui ipsius, sed alterius, si quidem relative dicitur. Die Bedeutung, die der psychologischen Analogie für die Trinitäts*erklärung* zukommt, soll durch das Gesagte in keiner Weise angetastet werden.

[25]) „Res" soll hier, wie vielfach in der Scholastik, die Realität der voneinander unterschiedenen Personen besagen. 91r, 6 ff. sucht Segovia diesen Sprachgebrauch mit dem des Lateranense IV. (una summa res: D—B 431) in Einklang zu bringen.

Von Interesse bleibt uns jedoch die anschließende Trinitäts e r k l ä r u n g als Aufhellung des also nur durch die Offenbarung entscheidend sichergestellten Faktums des innergöttlichen dreipersönlichen Lebens. Tatsächlich läßt nämlich Johannes auch sehr bald schon [26]) seinen Beweis mehr und mehr auf sich beruhen, um seine ganze spekulative Kraft vor allem der innerscholastischen Auseinandersetzung zwischen der Annahme einer realen oder nur von uns gedachten Unterscheidung zwischen Person und Wesen sowie dem Hervorgang der zweiten Person vom Vater und deren Namen zuzuwenden [27]).

Die 20. Schwierigkeit J. Germains besagte: Selbst wenn es gelänge, die Sarazenen zum Trinitätsbekenntnis zu gewinnen, fielen sie von dieser Höhe doch wiederum bald zurück (101r, 24ff). Weil eine solche Gefahr aber nach Segovia eben in der Einschaltung der distinctio rationis in die Trinitätslehre besteht, sieht er sich „gezwungen, die Gegengründe, wie er sie schon in den ersten Jahren seines Studiums in der theologischen Fakultät hörte, aufzurollen". Er tut das in der Quästio: „Ob nur eine solche distinctio rationis, die, wie ihre Verteidiger versichern, kein Fundament in der Natur der Sache hätte, in Gott zwischen Wesen und Relation anzunehmen sei?" (102r, 20ff). — Die Ablehnung dieser (nominalistischen) distinctio rationis (sine fundamento) gründet er sodann auf folgende Erwägungen: Wäre die Relation, die zusammen mit der Wesenheit die Person konstituiert, für sich selbst nichts Reales, so hätten auch die Personen nur ein fiktives Sein (102r, 26-102v, 28). Die Annahme einer gedachten Unterscheidung in Gott steht auch in Widerspruch sowohl zur göttlichen Wesenheit wie den Relationen, die, wie auch die Hypostatische Union beweist, höchst reales und sogar notwendiges, von unserm Denken jedenfalls unabhängiges Sein sind (103r-v). Im Gegensatz zu den Beziehungen Gottes zur Schöpfung, die allerdings nicht mehr als ein respectus rationis sind und nur denomintaiv von Gott gelten, müssen die trinitarischen Relationen also irgendwie ex natura rei „nicht dasselbe" sein mit Gottes Wesen. Das zeigt sich denn auch positiv darin, daß Relation Bezogensein auf etwas anderes (ad aliud), Wesenheit aber Bei-sich-selbst-Sein (ad se) besagt; ferner darin, daß Natur und Person Eigentümlichkeiten von verschiedener Art besitzen, von denen nur die ersteren mitteilbar sind (104r-107v). Ernsthaften Einwänden, die gegen eine solche distinctio ex natura rei erhoben werden, sucht Johannes durch eine „reinere und einfachere" Fassung des Gesagten und durch deren schärfere, negative Bezeichnung als non identitas [28]) zu begegnen, für die er sich vor allem auf Augustinus [29]), aber auch auf den größeren, ja den „weitaus größeren Teil der Scholastiker" beruft, nach deren gemeinsamer Lehre die erste Person in der Trinität durch etwas anderes Gott, durch etwas anderes Vater sei, während die bloße distinctio rationis nicht genüge. Bis hierher will also anscheinend seine mit der skotistischen non identitas formalis

[26]) Abgesehen von 94v, 3 ff. gilt das schon von 90r—v an, besonders dann von der Antwort auf die 20. difficultas (101r ff.).

[27]) Vor allem dieser 2. Punkt kommt noch bei der 18. difficultas zur Sprache (91v, 14—94v, 2). Auch er findet dann aber bei der 20. Schwierigkeit eine ausführlichere Erörterung.

[28]) Non identitas (formalis) ist der eigentliche Terminus technicus des Duns Skotus in dieser Frage. Vgl. B. J a n s e n , Beiträge zur geschichtl. Entwicklung der dist. formalis, in: ZkTh (1929) 321 ff., bes. 325, 328.

[29]) 112v, 9 ff. — Johannes selbst weist hier auf die Augustinusstellen, die der Magister (P. Lombardus, I. Sent. d. 26 c. 2—8) anführt, hin.

gleichgesetzte distinctio ex natura rei so etwas wie ein Sammelbegriff für alle nicht-nominalistischen Lösungsversuche sein, unter dem er vor allem Skotus und Bonaventura [30]), anscheinend auch noch die thomistische [31]) und albertistische [32]) Tradition in Einklang sehen möchte, indem er all diese Systeme als solche gelten läßt, die eine Mittelstellung zwischen Wesensverschiedenheit und personaler Identität innehalten und zu erklären versuchen, daß „die Personen mit der göttlichen Wesenheit dasselbe, aber unter sich real unterschieden sind" (111r-113r).

Darnach greift Johannes jedoch zu dem spezielleren Rüstzeug der Skotistenschule, wenn er diese auch nicht nennt. Er hat sich ja auch zuvor gegenüber jeder scholastischen Schule, insbesondere auch gegenüber Skotus unabhängig erklärt (84v, 32ff). Hier werden jetzt jedenfalls Intellekt und Wille als die Prinzipien, die Wesenheit als Fundament und Ziel der göttlichen Emanationen bezeichnet mit der Erklärung, daß in der Trinität eine Stufenfolge von „immer feineren Unterschiedenheiten" anzunehmen sei. Dann heißt es allerdings, „man" bezeichne die Nichtidentität zwischen Wesenheit und Relationen als „viel geringer" als die zwischen den Relationen selbst, und nochmals geringer die zwischen der Person und ihren Eigentümlichkeiten; und viertens seien auch noch in der realen Ordnung Distinktionen zwischen den Wesenseigenschaften Gottes anzunehmen [33]) usw.

Darnach möchte dann Segovia „den Verborgenheiten der göttlichen Emanationen noch ein wenig tiefer mit dem Karst der Vernunft nachgraben" (116v, 26ff), nachdem er nun „über ein Jahr über diesen Fragen schwitzte" (121v, 17). Hier bietet er denn auch das Beachtenswerteste, schon durch den Aufbau seiner Darstellung, die vor allem den Hervorgang der zweiten Person ins Auge faßt und diesen zugleich mit deren Eigentümlichkeiten in den fünf Namen: Splendor, Verbum, Similitudo, Imago und Filius entwickelt. Als Gründe, Splendor an den Anfang zu stellen, führt er selbst wiederholt an, es sei ein unmittelbar einleuchtendes Prinzip, daß Gott ein Licht von höchster Kraft (lux summi vigoris), und daß der von diesem ausgehende oder gezeugte Glanz keine Fiktion und kein Gedankending, sondern eine in sich stehende Wirklichkeit sei, die aus der Natur der Sache dem Licht voll von höchster Kraft notwendig verbunden ist [34]). Indem er dann die zweite Perspektive der augustinisch-thomistisch-skotistischen Trinitätserklärung, der zufolge die zweite Person auf dem Erkenntniswege, per modum intellectus hervorgeht, in diese ps.-dionysisch-

---

[30]) Sowohl inhaltlich wie terminologisch hebt Joh. v. Seg. 106v—113r verschiedene Momente hervor, in denen besonders Bonaventura und Skotus übereinstimmen. In Einklang mit Bonaventura steht es insbesondere, daß er hier von einer distinctio „minor" spricht (113v, 18. 26). Zu Bon. vgl. In Sent. I d. 22 q. 4 concl. (ed Quar. I, 398); ferner das Scholion der ed. Quar. I, 454.

[31]) Thomas hat wiederholt einen Unterschied ex natura rei zwischen Natur und Person in Gott geleugnet. Vgl. S. th. I q. 28 a. 2 c.: Relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem; cf In Sent. I d. 33 q. 1 a. 1 ad 3 Skotus wendet sich deshalb gegen ihn (vgl. Minges, Joannis D. Scoti doctrina t. II (Quar. 1930) 70). Andererseits lehren jedoch Thomas und die Thomisten gegenüber den Nominalisten ein fundamentum in re (vgl. Scholion der Bonav.-Ausg. (Quar.) I, 454; B. Jansen a. a. O. bes. 333 ff.).

[32]) Vgl Johannes de Nova Domo, De esse et essentia (ed. Meersseman, Gesch. d. Albertismus H. I Paris 1933) 105.

[33]) 113v—114r. Vgl. Minges a. a. O. 58—74; Jansen a. a. O. 323—330.

[34]) Darüber s. bes. 117r—122r. Dann wieder 123r ff.

bonaventurische Perspektive[35]) einbaut, ist zugleich die Synthese beider Wege und die Sicherung der Realität des Wortes gegen nominalistische Auflösung in eine Fiktion geschaffen. Denn „was wir mit einem faßlicheren Namen Gott von Ewigkeit her zu schreiben, daß der von ihm gezeugte Glanz, immer in ihm bleibend, aus ihm hervorgeht, dasselbe wird bestimmter und klarer ausgedrückt in der Erkenntnis, daß von Gott, der reinste Einsicht, ja wirkliches Einsehen oder Erkennen ist, das Wort hervorgeht, das die lichtvollste Selbstmanifestation Gottes in seiner Selbsterkenntnis ist“[36]). Die relational-personale Verschiedenheit des Wortes vom Vater wird dann unter den weiteren Namen Similitudo, Imago, Filius zunehmend verdeutlicht (123r-v). Darnach greift Johannes für die Erklärung des Verhältnisses von Vaterschaft und Sohnschaft zur göttlichen Natur abermals auf die Korrelation des aktiv-passiven Ursprungsverhältnisses von Licht und Glanz zurück (124r-126v).

In den 10 letzten Seiten, die noch zur Antwort auf die 20. difficultas rechnen, findet dann der Fragenkomplex um die Konstitution der göttlichen Personen eine ergänzende und zusammenfassende Behandlung. Dabei begrenzt Johannes zunächst die Gültigkeit des Prinzips, daß die göttliche Wesenheit als Konstitutionsprinzip auch Unterscheidungsprinzip der Personen sei, auf den Wesensunterschied von göttlichem und außergöttlichem Sein. Die Unterschiedenheit der Personen liegt ausschließlich in der Ursprungrelation. „Derselbe passive Ursprung nämlich, per modum naturae sive intellectus, auf Grund dessen die zweite trinitarische Person der Abglanz des höchsten Lichtes, das Wort, die Ähnlichkeit, das Bild, der Sohn Gottes ist, eben dieser ist auch der Grund, daß sie sich vom Vater unterscheidet.“ Ebendeshalb wendet sich Johannes aber auch entschieden gegen die „vielen Scholastiker“, hier also auch gegen Skotus, welche die Unterschiedenheit des Hl. Geistes vom Sohne ohne Hervorgang vom Sohne erklären wollen. Die Ansicht, daß das Konstitutionsprinzip selbst auch Unterscheidungsprinzip sei, ist nämlich dann absurd, wenn man die Personen noch real unterschieden wissen will[37]). Danach schließt er sich aber erst recht an die übrige skotistische Lehre über die Konstitution der göttlichen Personen[38]) an. Je gründlicher man sich nämlich um ein Verstehen des Trinitätsgeheimnisses bemüht, um so mehr wird man zu der Erkenntnis kommen, daß die drei personbegründenden „Ursprünge“ (origines) irgendwie innere modi oder dergleichen (relative realitates sive haecceitates seu persistentiae) sind, in denen die göttliche Natur, die selbst den Grund des Fürsichbestehens in sich trägt, sich hypostasiert (129v). Weil die Gottheit selbst also Fundament, Grund und konstitutive Kraft der Personen ist, von denen sie sich ex natura rei, aber nicht real, unterscheidet, deshalb läßt sich denn auch von einem „individuum (nicht suppositum) absolutum der göttlichen Natur“ sprechen, von dem sich alles, was zur Konstitution der Personen gehört (‚hic Deus‘ generat, spirat etc.) aussagen läßt (132v).

---

[35]) Vgl. M. Schmaus, Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. A. und Duns Skotus (Beiträge XXIX 1930) 606—15; 650—57; 660.
[36]) 122r, 24—30; über „Verbum“ s. 122r—123r.
[37]) 12 8r—129r. Zu Skotus vgl. Schmaus a. a. O. 251—68; unter den übrigen Scholastikern sind vor allem Nikolaus Ockham, Roger Marston, Petrus de Trabibus, Wilhelm Ware und Petrus de Anglia, sämtlich Vertreter der älteren Franziskanerschule, gemeint. Vgl. Schmaus 299—311.
[38]) Vgl Minges a. a. O. 78; 219—236.

Damit schließt Johannes seine trinitarischen Erörterungen ab. Nach verhältnismäßig schneller Durchsprache der letzten acht Bedenken Jean Germains endet dann auch dieser Brief.

IV.

Die beiden großen Briefe des Johannes v. Segovia an Nikolaus v. Kues und Jean Germain standen im Dienste des Planes, durch den Gedankenaustausch mit diesen „beiden großen Männern“ [39]) selber die nötige Korrektur seiner Gedanken und neue Anregungen zu finden für das größere Werk „De gladio spiritus mittendo in Saracenos“, das er sozusagen als Handbuch der Mohammedanerfrage den „Lenkern der Kirche“ mit seiner letzten Kraft erstellen wollte. Von der Arbeit an den zwei Bänden dieses Werkes spricht er schon in dem Briefe an Cusanus (5r), Cusanus ermuntert ihn, es zu vollenden und dem Papste zuzusenden (38v). Der erste Band sollte zahlreiche [40]) Erwägungen (considerationes) bringen über die Art, wie man die Sarazenen bekehren könne, der zweite „eine evidente Darbietung der beiden Hauptgeheimnisse des katholischen Glaubens, der Inkarnation und der Trinität“ [41]). Den ersten Band ließ er jedoch schon im Jahre 1454, als er von der Ankündigung eines Kreuzzugs durch Nikolaus V. hörte, unvollendet liegen [42]), um sich im folgenden Jahre um so mehr dem zweiten, und vom Dezember 1455 an daneben einem neuen Werk, der ebenfalls unvollendet gebliebenen Übersetzung des Korans, zu widmen (190v; 165r). Das Ganze hat er dann, als er den Tod nahen sah, im Mai 1458 an Kardinal Aeneas Silvio Piccolomini, der bald darnach (am 19. 8. 58) zum Papst gewählt wurde, als Opus super translatione et reprobatione Alchorani übersandt (1r). Was uns nun von dem zweiten Band, mit dessen baldigem Abschluß er bereits am 18. Dezember 1455 rechnete, erhalten ist, sind nur die Thesen, die Überschriften der Kapitel, über deren näheren Inhalt wir jedoch zumeist aus den beiden Briefen das Nötige ersehen können. Die Titel dieses Werkes hatte Johannes v. Segovia bereits zugleich mit dem großen Briefe an J. Germain geschickt (48r; 185r). In einer weiteren Überarbeitung finden sich in unserem Kodex 164r-174v unter der Überschrift „Tituli documentorum et speculativarum inquisitionum“ vor. Um auch auf dies von Johannes v. Segovia gebotene Gedankengut einen möglichst leichten Rückgriff zu ermöglichen, versuchen wir, es in seinen einzelnen Komplexen kurz zu umreißen:

1) Vorwort (Praefatio) zu dem Gesamtwerk „De mittendo gladio spiritus in corda Saracenorum“ in 7 Punkten [43]) (164r-v).

---

[39]) So in dem Brief an Aeneas S. Piccolomini (Mai 1458) 1r, 25.

[40]) Es sollten deren 40 werden (164r; 165r). Es blieben jedoch 38. Diese sind nach einem anderen Kodex, den Antonius noch bei einem Freunde eingesehen hatte (a. a. O. n. 192), gedruckt (Antonius ebd. n. 195—232). In Cod. Vat. finden sie sich 174v—178v.

[41]) So Joh. v. Segovia in der mit dem Datum des 18. 4. 1458 gezeichneten Einleitung zur Koranübersetzung (189r—v).

[42]) So in dem großen Brief an Germain (18. 12. 55) 48r, 3 ff.

[43]) Der erste Punkt gibt ein Aufbauschema des Gesamtwerkes an, das dem des folgenden Titelverzeichnisses nicht mehr entspricht. Hiernach wären nämlich noch die 12 „intelligentiae“ und 7 „advententiae“ u. a. in die considerationes selbst einzugliedern. In dieser Anordnung (wahrscheinlich aus der Zeit vor 2. 12. 1454) lag der Index des Werkes auch Antonius vor, der die beiden genannten Stücke nach der 13. consideratio anführt. Wenn dies dem ersten Plan entspricht, so kennzeichnet der Brief an Nik. v. Kues, der von 2 volumina spricht, und dann der große Brief an Germain, der Johannes mit der Überarbeitung des dogmatischen Teiles beschäftigt zeigt (48r), das 2. Entwurfstadium damit an, daß danach auf 16 scolastica documenta 48 speculativae inquisitiones folgen sollten. Das dritte Stadium liegt uns dann in dem folgenden Aufbauschema in diesem Kodex vor.

2) Zweites Vorwort (Prooemium) vom Juli 1457 zu dem inzwischen abgetrennten 2. Band (164v–165v) [44]).

3) Die ersten 10 „Einsichten" (intelligentiae) zur Erklärung des Trinitätsgeheimnisses (165v–166r), von denen die sechs ersten den Hervorgang und die Namen der zweiten Person behandeln [45]). In der 7. wird der Hl. Geist als die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn verstanden [46]). Die 8. bis 10. erklären die Konstitution und Verschiedenheit der göttlichen Personen.

4) 16 „scholastische Beweisstücke" (scolastica documenta) (166v–167v), u. z. zur Konstitution und Unterschiedenheit der göttlichen Personen in der Einheit desselben göttlichen Wesens [47]).

5) 11. und 12. „Einsicht": Die drei Personen sind ein Gott und Ursprung der Dinge. Die potentia generandi ist auch im Sohne, jedoch ohne daß die Sohnschaft weiter mitteilbar wäre; analog ist es mit der potentia spirandi und dem Hl. Geist (167v).

6) Eine Erklärung des ersten Teils des „Symbolum Athanasianum" im Anschluß an die 12 Intelligentien (167v).

7) Vorwort zu dem folgenden: Über das Verhältnis von Autorität und Erkennen (167v).

8) 7 „Hinblicke (advertentiae) auf das Geheimnis der menschlichen Erlösung" (168r).

9) Ein Traktat „Über die aktive Hauchung des Hl. Geistes" (168v–169v) mit vier „Aussagen" (dicta). Dictum 1 und 2: Die aktive Zeugung stellt keinen actus secundus gegenüber dem göttlichen Wesen dar. Das dritte dictum führt in sechs Untersuchungen aus, daß es im inneren Leben Gottes keine Potentialität gibt, und lehnt deshalb eine Trinitätserklärung wie die des (ungenannten) Raymon Lull [48]) ab. In dem 4. dictum wird mit Hilfe der Unterscheidung von 10 Graden der Identität der Beweis versucht, daß die aktive Hauchung in höherer Weise mit Vater und Sohn identisch sei, als die Zeugung mit „Gott" und keine eigene Proprietät oder „Realität" darstelle. Umfangreiche Erörterungen über die Begriffe „res" und persona sowie der Nachweis, daß die Trinitätsleugnung zu Absurditäten führe, schieben sich zwischen den ersten und zweiten Teil dieses dictum ein.

10) Das folgende (170r—171v, 3) werden wir am besten als einen eigenen Traktat auffassen, dessen 16 Kapitel die Erklärung der göttlichen Hervorgänge zum Gegenstande hat. Hier wird das „Wort" als der realen Ordnung angehörig durch 7 Unterscheidungsmerkmale dem intentionalen geistigen Sein (esse cognitum est ens rationis) gegenübergestellt. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen der Liebesintention und der gehauchten Liebe, so daß sich hier also die eigentliche Wurzel für eine logisch konsequente Ableitung des Trinitätsmysteriums findet [49]). Das nicht notionale Erkennen der göttlichen Personen wird sodann als „ens rationis" bezeichnet, weil dies in Gott noch weniger als bei Geschöpfen real sein könne [50]). Als Gegenstand des notionalen Erkennens aber wird „Gott", nicht die Person des Vaters, dargetan. Das göttliche „individuum absolutum" ist letztes principium quod und quo der notionalen Akte.

11) Specialis tractatus declarationes profundae, quomodo singula divinarum personarum constituta sit ex essentia et relatione (171v–172v). Hier werden folgende Prioritätsverhältnisse in Gott festgestellt: 1. ein metaphysisches prius (praeintelligitur) der modi intrinseci essentiae quam existentiae vor den attributalen Vollkommenheiten Gottes. Den letzteren gehen also die operationes essentiales et notionales voraus; d. h. das göttliche Erkennen der göttlichen Weisheit, und diese wiederum der Wahrheit [51]), sowie die Willensakte vor der Güte Gottes. 2. ein natura prius des (notionalen) Erkennens vor dem Wollen. 3. Die Priorität der innergöttlichen Wesensmodi vor dem Sein (esse simpliciter) auf Grund formaler Unterscheidung ex natura deitatis. — An diesen Traktat angegliedert ist dann

12) ein Particularis tractatus de simplicissima constitutione divinarum personarum (172v–173r). Das Vorwort dazu sagt: Der innere Seinsmodus Gottes ist nicht der der Einheit, sondern der der Dreiheit (!) [52]). Die Schlußthese des Traktates lautet: Deum esse Patrem, Filium et Spiritum sanctum praeintelligitur huic, quod est: Deum esse infinitum, aeternum, unum [53]).

13) Ultima resolutio de praeintelligentia divinarum personarum (173r–174v). Um die Lehre von den drei inneren modi in Gott in Einklang zu bringen mit dem, was früher bei der Behandlung der Daseinsfrage (ad probandum) des Trinitätsgeheimnisses gesagt wurde, werden hier zu der behaupteten Priorität der göttlichen Personen vor dem göttlichen Sein vier Lösungen (responsiones) von Schwierigkeiten versucht, die aber noch subtiler werden als das schon Gesagte, „weil ein Abgrund den andern ruft und eine Spekulation in eine andere noch tiefere hineinführt" [54]).

---

[44]) Dann folgt consideratio 4, die hier offensichtlich ein Irrläufer ist.

[45]) In der dritten, die besagt, daß das von Gott bei seiner Selbsterkenntnis hervorgebrachte Wort nur Ähnlichkeit Gottes und nicht der Kreaturen sei, folgt Johannes wiederum Skotus (gegen Thomas u. Bonaventura). Vgl. Schmaus 637 f., Minges 244 ff.

[46]) Hierin folgt Johannes nicht Duns Skotus (vgl. Schmaus 645 f., 660; Minges 212 ff.), sondern der augustinisch-thomistischen Tradition.

[47]) In dem 8. Beweisstück wird ausgeführt: Pater praecedit Filium origine. Das entspricht Bonaventura und Skotus (vgl. Schmaus 656—60).

[48]) 168v f.: Nomina verbalia terminata in: bilis aut ivus . . . dicunt aptitudinem provenientem ex principiis rei. Vgl. dazu den Abschnitt: „Der Lullsche Dreischlag des -tivum, -bile, are" in: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nik. v. Kues".

[49]) 170r, 30: quod videtur esse prima radix, ut necessaria ratione constet mysterium Trinitatis.

[50]) In diesem Punkte zeigt sich besonders klar eine Wandlung seit dem Briefe an J. Germain (86v ff.), die wir als ein Zurücktreten der demonstrativen Tendenz für das Dasein der göttlichen Dreieinigkeit deuten können.

[51]) Gemeint ist die Erkenntnis der futura contingentia auf Grund göttlicher Willensdekrete.

[52]) De modo intrinseco essendi: qui unus, Deo non competit, sed qui tres (172v).

[53]) Das Wort „unum" ist dem übrigen Satz (172v) hinzugefügt nach 173r.

[54]) 173v. — Die zunächst unverständlich erscheinende Aufeinanderfolge dieser 13 Stücke wird übersichtlicher, wenn wir in Nummer 3—8 den eigentlichen Grundstock, in dem folgenden nachgetragene spezielle Untersuchungen erblicken.

Eine Zusammenfassung dessen, was wir bereits zusammenfassend wiedergaben, sei hier nicht mehr versucht. Erst recht können wir hier nicht mehr auf eine nähere Überprüfung der von Johannes v. Segovia gegebenen Darstellung der Trinitätslehre eingehen. Aber die Eigenart der Theologengestalt, die sich, vielleicht zu unserer nicht geringen Überraschung, sozusagen als ein zweiter Johannes v. Segovia, neben, ja über dem uns bekannten Konziliaristen und Geschichtsschreiber des Basler Konzils erhob, verdient noch ein wenig unser Interesse.

Johannes v. Segovia wurde schon bei seinen ersten theologischen Studien an der Universität Salamanca auch in die Geheimnisse der Skotistenschule eingeführt (102r), hatte dann dort vom Jahre 1417 an einen theologischen Lehrstuhl inne (80v) und kam April 1433 zugleich mit dem thomistisch orientierten und papsttreuen Johannes v. Turrecremata an das Basler Konzil[55]), auf dem er, auch darin „Skotist", mit Erfolg für die Dekretierung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis eintrat. Gerade in der kritischsten Spannung zwischen Konzil und Papst trat er dann im Jahre 1439 in die erste Reihe der Vorkämpfer des Konzils, dessen gefürchtetster Verfechter er bis zu dessen Ende blieb. Erst in der Erschütterung über den Fall Konstantinopels wandte er sich mit der ihm eigenen Energie wieder theologischen Fragen im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem Islam zu und verharrte vor allem mit ständig weiterbohrendem Eifer bei dem Mysterium der Trinität. Auch dabei sehen wir ihn ausgerüstet mit dem gesamten logisch-metaphysischen Werkzeug des Skotismus. Seine Trinitätserklärung baut denn auch auf dem Grundgefüge dieses Systems auf. In zwei Punkten setzt er sich jedoch in bewußten Gegensatz zu Skotus, in der Frage nämlich, ob der Hl. Geist auch ohne den Ausgang vom Sohne von diesem unterschieden wäre — hier nimmt er den anselmianisch-thomistischen Standpunkt ein, dem er sich auch in der eindeutigen Betonung des relativen Charakters der Proprietäten anschließt —, und zweitens durch den versuchten „zwingenden Beweis der Trinität". Was diesen jedoch angeht, so scheint in dem großen Briefe an Jean Germain die angekündigte Demonstration des Daseins mehr und mehr in eine logisch-rationale Ableitung von einer letzten, dem gläubigen Denken faßbaren Wurzel her überzugehen[56]). Eine merkwürdige Eigenart seiner Spekulation, die mehr und mehr hervortritt, ist die Annahme eines metaphysischen prius der göttlichen Personen vor dem göttlichen Sein.

Großes, ja Gewaltiges, hatte Johannes v. Segovia noch in seinem Alter unternommen, aber in einer ungewöhnlichen vorwärtsdrängenden Unrast, die jedesmal kurz vor dem Abschluß abbricht, um sich Neuem zuzuwenden. Das Arbeitstempo etwa der letzten fünf Lebensjahre (1453—1458) ist dadurch bestimmt. Er hätte nämlich noch sehr wohl die Zeit gehabt, sein Werk De gestis concilli Basiliensis zu vollenden. Aber das Interesse an der letzten Periode des Basler Konzils wurde offensichtlich durch anderes verdrängt[57]). Aber auch seine considerationes zur Mohammedanerfrage hat er so wenig wie seine scolastica documenta und speculativae inquisitiones zu

[55]) Haller a. a. O. I, 21.

[56]) Vgl. Anm. 49 und 48r, 22: Studium meum fuit, quo profundius illustrante gratia inspicere valui, perscrutari radicem intelligentiae dictae communiter intellectus, qui esse describitur rei cuiusve certa et manifesta notitia.

[57]) Es wäre also falsch, Joh. v. Segovia ein „heroisches" Weiterkämpfen für das Konzil nachsagen zu wollen. In seinen letzten Werken wollte er den damaligen Aufgaben des Papsttums dienen.

Ende geführt. Die Übersetzung des Korans stellt das einzige dar, was er nicht mehr vollenden konnte.

Noch einige charakteristische Züge sind in das Portrait des Theologen Johannes v. Segovia einzuzeichnen. Sie werden uns deutlich sichtbar bei der Frage: Was eigentlich führte ihn zu einer so inständig erbetenen Korrespondenz mit Jean Germain und Nikolaus v. Kues? Man mag wohl sagen, daß er in seiner Einsamkeit Kontakt mit alten Freunden suchte. Aber es ging ihm doch dabei vor allem um seine ernsten Fragen. Cusanus bezeichnet aber Johannes v. Segovia als „einen in erster Linie überaus scharfsinnigen Gelehrten“ [58]), und das „ohne Schmeicheln“, und dann nochmals als „den Gelehrteren (doctior), der keiner Instruktion bedarf“ (36v). Johannes selbst indes gesteht es Jean Germain, daß er „seinem eigenen Urteil nicht mehr traue, aus Furcht, es überschreite den gesunden Sinn“ [59]). Ob er hier ein gewisses Eingeständnis früherer Fehlgriffe machen und sich selbst gleichsam als weltfremden Theoretiker entschuldigen wollte? Wir werden eher sagen dürfen: Johannes v. Segovia hatte das Gefühl, daß er mit aller Schärfung und Routine seiner rationalen Fähigkeiten, mit aller, und gerade wegen seiner überspitzten Dialektik der Gefahr verfallen sei, in seinem diskursiven Denken ungemäßigt und „richtungslos“ daherzustürmen und die Orientierung zu verlieren. Wir müssen schließlich auch beachten, daß der Philosoph der Docta Ignorantia, gerade auch in bezug auf das Mysterium Trinitatis, Johannes als den doctior bezeichnete [60]). Cusanus aber wußte, daß sich schon der unterhalb der ratio liegende Bereich der sinnlichen Erfahrung von der ratio nicht präzise messen, und daß sich noch weniger das ganze geschichtlich-politische Geschehen von der Belehrung, von Ideen oder Ideologien meistern ließe. Erst recht dehnte sich vor seinen Augen über dem Felde der diskursiven Operationen unseres Denkens unerreichbar hoch das Mysterium aus. Johannes v. Segovia indes mochte noch so oft auf das Mysterium der Trinität zu sprechen kommen, er meinte damit doch etwas, das er sozusagen mit den Händen seiner Begrifflichkeit erfassen könne, indem er das Geheimnis der Unendlichkeit, die höchste Einfachheit, und der Dreieinheit, welche die absolute Einheit ist, nur allzu konsequent mit den Distinktionen seines Verstandes spaltete, und sich damit nur um so mehr von dem Geheimnis des Lebendigen Gottes entfernte, der als solcher doch mehr im Glauben als im Denken auf uns zukommt. Am meisten hat anscheinend noch Johannes von diesem „Abgrund“ des Göttlichen geahnt, als er es schließlich merkte, wie alle rationale Deduktion doch immer nur in schwierigere Deduktionen führt. Was trotzdem der Geistesart eines Johannes v. Segovia und eines Nikolaus v. Kues noch gemeinsam war, und beide auch im Leben miteinander verband, war ein — bei Johannes v. Segovia allerdings zeitweise recht ungeklärter — Eifer für die Sache der Kirche und — trotz aller anderen Unterschiede bis in den Grundtyp ihres Denkens — unrastiges Hinstreben nach den Tiefen Gottes.

---

[58]) 35v: doctum peracutum.
[59]) 41r: iudicium meum habeo suspectum formidans, ne illud prorsus sensus.
[60]) Es ist sogar wahrscheinlich, daß das in den cusanischen Briefen und Predigten um die Entstehungszeit der Docta Ignorantia (1440) oft vorkommende Wort praesumptio, das sich zudem in seinen Briefen mitunter deutlich gegen die Basler richtete, besonders der Beweisfreudigkeit eines Johannes v. Segovia galt, welcher Cusanus: „docta ignorantia!“ als Motto entgegenstellte.

Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius

Vortrag, gehalten auf dem Internationalen Marianischen Kongreß zu Rom (23. Oktober bis 1. November 1950)

Von Josef Huhn, Fulda

Einen hervorragenden Platz unter den Zeugen für die Lehre und den Glauben der antiken Kirche des Abendlandes bezüglich der Gottesmutter Maria nimmt Ambrosius, der große Bischof von Mailand, ein. Man hat ihn mit Recht den Patron der Marienverehrung genannt, und in der Tat, kein Kirchenvater oder kirchlicher Schriftsteller des Abendlandes hat so viel, so warm und innig über Maria geschrieben und zu ihrer Verehrung aufgefordert wie Ambrosius.

Daß gerade mit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, mit Ambrosius insbesondere, eine reiche Entfaltung des marianischen Denkens beginnt, hat seinen inneren Grund in dem heroischen Kampf, der damals gegen den Arianismus im Abendlande geführt wurde. Da war Ambrosius einer der gewaltigsten Vorkämpfer des Nikänums, er ist der führende Vertreter der nikänischen Partei, und der volle Sieg des Nikänums ist in hervorragendem Maße sein Werk[1]).

In diesem Kampfe um die Gottheit Christi gegenüber dem Arianismus sowie um seine volle Menschheit gegenüber dem Manichäismus und Apollinarismus hat Ambrosius als erster abendländischer Kirchenvater die Lehre von der Einheit der Person Christi in den zwei Naturen stark hervorgekehrt. In staunenswerter Klarheit hat z. B. folgender Satz die Lehre des Konzils von Chalzedon bereits vorweggenommen. Zur Erklärung der Isaiasstelle 9,6: Puer natus est nobis, filius datus est nobis sagt Ambrosius: Factus ex matre, natus ex patre; idem tamen et natus est et datus: non diversum, sed unum putes. Unus enim Dei filius, et natus ex patre et ortus ex virgine . . . homo utique corpore, altissimus potestate, etsi deus et homo diversitate naturae, idem tamen, non alter in utroque. Aliud ergo speciale naturae suae, aliud commune nobiscum, sed in utroque unus, et utrimque perfectus[2]).

Dieser Fortschritt in der Betrachtung der Person Christi brachte mit innerer Konsequenz auch Bewegung in das marianische Denken, brachte ein stärkeres Hervortreten sowie ein lebendigeres Bewußtwerden der Beziehungen zwischen Christus und seiner Mutter sowie zwischen Maria und dem mystischen Leibe Christi.

---

[1]) v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, S. 37.
[2]) De excessu fratris sui Satyri I, 12.

I. Teil

A. Die Gottesmutterschaft Mariens

Durch den Einbruch der Goten in das Reich nach der Schlacht von Adrianopel (378) erhielt der illyrische Arianismus, der durch die Synode von Sirmium (375) unter dem Vorsitz des Bischofs Ambrosius stark zurückgedrängt worden war, wieder neuen Auftrieb; der arianische Streit wurde noch einmal für das ganze Abendland akut. Bei den engen Beziehungen zwischen Illyrien und Oberitalien war auch die mailändische Kirche in den Gefahrenbereich gekommen, zumal sich in Mailand noch eine starke arianische Gruppe aus den Tagen des Auxentius erhalten hatte, des arianischen Vorgängers des Ambrosius. Da nahm Ambrosius den Kampf mit aller Energie auf. In diese Zeit, in die Jahre 378—382, fällt die Abfassung mehrerer großer Schriften dogmatischen Inhaltes (De fide, De spiritu sancto, De incarnationis dominicae sacramento). Da der Arianismus dem Sohne die Gottheit nur im uneigentlichen Sinne zuschrieb, ihn als ein Geschöpf des Vaters bezeichnete, war Maria nach dieser Lehre nicht Mutter einer menschgewordenen Person der Trinität, sondern Mutter eines Geschöpfes, wenn auch Arius für Maria den Ausdruck Gottesgebärerin gebrauchte[3]). Andere Irrlehrer, gegen die Ambrosius die kirchliche Lehre verteidigte, waren die Manichäer, die Christus nur einen Scheinleib zuerkannten, sowie die Apollinaristen, die die vernünftige menschliche Seele in Christus leugneten. Gegenüber diesen Gegnern der Gottheit wie der Menschheit Christi betont Ambrosius: Der historische Christus, derselbe Eine ist beides: Gott und Mensch — ipse igitur utrumque unus (In ps. 61,5). Denn nicht ist der eine aus dem Vater und der andere aus der Jungfrau, sondern derselbe ist in anderer Weise aus dem Vater und in anderer Weise aus der Jungfrau. (De incarn. dom. sacr. 35.) — Hinsichtlich der Aussagen von Christus gilt also, daß derselbe Gott und ebenderselbe Mensch ist. Durch die Gottheit ist er Gott und durch die Annahme der menschlichen Natur Mensch; so Ambrosius in seiner Schrift De fide (II, 58). Da also Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, kann man der nach der göttlichen Natur benannten Person menschliche Prädikate beilegen sowie der nach der menschlichen Natur benannten Person göttliche Prädikate. Unde illud, quod lectum est: dominum maiestatis crucifixum esse (I. Kor 2,18) sagt schlußfolgernd unser Bischof an derselben Stelle. — In Anwendung dieser von dem hl. Lehrer so klar erkannten Redeweise der communicatio idiomatum betont er von Maria, deren Gottesmutterschaft ja von den Irrlehrern geleugnet wurde: Maria ist wahre Mutter Christi, Mutter des Herrn, Mutter Gottes[4]). Und so ist die erste durch die Offenbarung gesicherte Gegebenheit, von der Ambrosius in seiner Marienkunde ausgeht, die Gottesmutterschaft Mariens. Ihre Verteidigung ist hineingestellt in die Bekämpfung der christologischen Häresien, ihre nähere Betrachtung ist gegenüber den Gegnern christologisch orientiert.

---

[3]) Loofs, Nestoriana. Halle 1905, S. 273, 6. Dölger, A. u. Chr. I, 120.
[4]) Während sich die Bezeichnung Dei Genitrix bei Ambrosius nicht findet, gebraucht er den Titel Mater Dei (Exameron V, 65 u. De virg. II, 7). Bezüglich der Zurückhaltung im Gebrauch dieses Titels vgl. Dölger, A. u. Chr. I, 122).

Die Gottesmutterschaft Mariens umfaßt nach der Darstellung des Kirchenvaters Ambrosius ein Dreifaches: Wahre Mutterschaft, jungfräuliche Empfängnis und jungfräuliche Geburt.

1. Maria ist wahrhaft Mutter Jesu Christi

Hätte Christus, wie die Manichäer behaupteten, einen Scheinleib gehabt, so wäre Maria nicht in Wahrheit Mutter Jesu Christi gewesen. Gegen diese Behauptung der Manichäer wendet sich unser Bischof mit aller Entschiedenheit: „Christus hatte keinen Scheinleib, sondern hat die wahre menschliche Natur angenommen" — neque enim speciem incarnationis suscepit sed veritatem — so betont Ambrosius mehrmals in seinen Schriften (Expos. ev. Luc. X, 56. De fide IV, 29. De sacr. I, 17). — Ambrosius weist auch auf die Folgerung hin, die sich aus der Irrlehre der Manichäer ergibt: — Hätte Christus nämlich nur einen Scheinleib angenommen, hätte er nicht aus der Jungfrau die menschliche Natur empfangen, dann wäre er auch nur zum Scheine gekreuzigt worden, dann aber wären wir nicht erlöst (Ep. 42,12). Mit Mariens wahrer Mutterschaft steht und fällt also nach der Lehre des Bischofs Ambrosius unsere Erlösung. — Maria ist wahre Mutter Jesu Christi, denn sie hat ihn vom Hl. Geiste empfangen: „Der Hl. Geist", so sagt Ambrosius in seinem Lucaskommentar (II, 56), „senkte den unbefleckten Samen ihrem unversehrten Schoße ein". Die Empfängnis im Schoße ist aber die Funktion, die der Mutter zufällt. — Maria ist wahre Mutter Christi, denn sie hat auch alles das geleistet, was eine Mutter zur Erzeugung des Kindes zu leisten hat: aus ihrer Substanz ist der Leib Christi gebildet, und ihr Kind ist gleicher Natur wie sie. — Partus virginis non naturam mutavit . . . caro de carne nata est. Habuit de suo virgo, quod traderet, non enim alienum dedit mater, sed proprium e visceribus suis contulit. Habuit carnem virgo, quam naturae solemnis iure transcripsit in fetum. Eadem igitur secundum carnem generantis Mariae genitique natura — so Ambrosius in seiner Schrift: De incarnationis dominicae sacramento 104. Maria ist also in Wahrheit Mutter Jesu. — Es bestand fernerhin das zeitliche moralische Verhältnis zwischen Mutter und Kind. Zur Erklärung der Worte des Evangelisten: „Er kam nach Nazareth und war ihnen untertan" (Luc 2,51) bemerkt Ambrosius (Luc II, 65): „Was hätte denn der Lehrer der Tugend erfüllen sollen als die Kindespflicht? Und dürfen wir uns wundern, wenn er, welcher der Mutter untertan ist, auch dem Vater sich willfährig erweist?" — Nicht eine Verleugnung der Mutter bedeuten weiterhin die Worte des Herrn bei Lucas 8,21: „Meine Mutter und Brüder sind die, welche das Wort Gottes hören und tun". „Unsere Stelle", so erklärt Ambrosius, „sagt nicht, wie gewisse Häretiker wollen, welche die Schlingen zum Fange ausbreiten, eine Verleugnung der Mutter, die selbst vom Kreuze herab anerkannt wird, sondern nur den Vorrang, welcher den himmlischen Vorschriften vor der leiblichen Verwandtschaft zukommt" (Luc VI, 88).

2. Jungfräuliche Empfängnis

Wenn Maria auch in Wahrheit Mutter Jesu Christi ist, wenn auch ihre Mitwirkung bei der Erzeugung ihres Kindes so ganz und gar menschlich

war, so ist ihre Mutterschaft doch nicht auf natürlichem Wege herbeigeführt, der Gottmensch Jesus Christus verdankt seinen irdischen Ursprung einer jungfräulichen Mutter — non sicut omnis homo est ex virili et feminea permixtione generatus, sed natus de spiritu sancto et de virgine immaculatum corpus susceperat, so bekennt Ambrosius in De poenitentia I, 13. — Der hl. Lehrer zeigt sich unermüdlich, diesen Glaubenssatz, das „göttliche Geheimnis der Jungfrau-Mutter", wie Ambrosius es nennt (Luc II, 15), dem Glaubensbewußtsein der Gläubigen einzuprägen, es zu begründen und gegenüber jedem Zweifel und Angriff sicherzustellen. Eine Erklärung für diesen Eifer des Bischofs Ambrosius um diesen Glaubenssatz finden wir wieder in der Zeitlage. Zu den christologischen Fragen, die damals im Vordergrund des Interesses standen, gehörte auch das Empfängniswunder. Und so sieht Ambrosius das Geheimnis zunächst nicht so sehr von Maria oder wie die Tradition von der Kirche her, sondern von Christus her.

Um seine Gemeinde im Glauben an das Geheimnis zu bestärken, es ihr lieb und vertraut zu machen, verfaßte Ambrosius ein Weihnachtslied, das er in seiner Mailänder Basilika von der Gemeinde singen ließ.

Strophe zwei und drei lauten:

Veni redemptor gentium, ostende partum virginis, miretur omne saeculum, talis decet partus deum.	Komm, Heidenheiland, zeige dich Als Sproß der Jungfrau aller Welt, Daß sie bewundernd anerkennt: Nur so kann Gott geboren sein.
Non ex virili semine, sed mystico spiramine Verbum dei factum est caro foetusque ventris floruit.	Geheimnisvoll aus Geisteshauch Gezeugt, und nicht aus Manneskraft, Ist Fleisch geworden Gottes Wort Und hat geblüht des Leibes Frucht.[5])

Auf dieses Lied hat sich später, 430, Papst Coelestin gegen Nestorius berufen. Er sagt: „Ich gedenke des seligen Ambrosius, der am Weihnachtsfest alles Volk singen ließ: Veni redemptor gentium . . . und unter Bezugnahme auf den letzten Vers Talis decet . . . fährt er fort: Sagt er vielleicht: Solche Geburt geziemet einem Menschen? Wenn also unser Bruder Cyrillus Maria Gottesgebärerin (Theotokos) nennt, so stimmt er mit dem Ausspruch überein: Solche Geburt geziemet Gott[6]). — Den Gedanken dieses letzten Verses hat Ambrosius noch einmal in seinem Lucaskommentar (II, 78) ausgesprochen: „Welche menschliche Geburt wäre Gottes würdiger gewesen als jene, wonach der makellose Gottessohn auch bei seiner Menschwerdung die Reinheit makellosen Ursprunges wahrte? Und tatsächlich war auch in die Geburt der Jungfrau das Zeichen für Gottes Ankunft festgesetzt."

Die Angemessenheit, ja Notwendigkeit des Empfängniswunders, dessen Tatsächlichkeit durch das Evangelium bezeugt ist, sieht unser Kirchenvater in dem Zusammenhang zwischen der jungfräulichen Empfängnis und der Freiheit Christi von der Erbsünde. In der Erklärung von Lucas 1, 35: „Das Heilige, das aus dir geboren werden soll, wird Sohn Gottes

[5]) Die Übersetzung ist aus Förster, Ambrosius S. 332, genommen.
[6]) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio IV, 550

genannt werden“ führt er aus: „Denn nicht eines Mannes Beischlaf öffnete das stille Heiligtum des Jungfrauenschoßes, sondern der Hl. Geist senkte den unbefleckten Samen ihrem unversehrten Schoße ein. Unter den vom Weibe Geborenen ist nämlich nur der Herr Jesus schlechthin heilig. Nur er blieb infolge der neuen makellosen Geburt von den Befleckungen des irdischen Verderbnisses unberührt und tilgte sie kraft seiner himmlischen Erhabenheit“ (Luc II, 56). Diese Worte des Ambrosius zitiert Augustinus zum Beweise der Erbsünde (De peccato orig. c. 41 u. C. Jul. Pelag. I, 3). — Ebenso deutlich ist dieser Gedanke, daß Jesus infolge seiner jungfräulichen Geburt in die allgemeine Sündhaftigkeit nicht verstrickt ist, daß also die jungfräuliche Geburt Jesu angemessen, ja notwendig war, in folgenden Worten des Ambrosius enthalten, die wiederum von Augustinus angeführt werden (C. Jul. Pel. II, 2, 4): Per unum igitur dominum Jesum salus ventura nationibus declaratur, quia solus non potuit iustus esse, cum generatio omnis erraret, nisi natus ex virgine generationis obnoxiae privilegio minime teneretur (De Noe et arca 7b). — Auch in seinem nicht erhaltenen Isaiaskommentar hat der Mailänder Bischof denselben Gedanken ausgesprochen. Die Stelle ist durch Augustinus überliefert (De nupt. et concup. II, 15), der sich den Pelagianern gegenüber wiederum auf das Zeugnis des Ambrosius beruft. Ähnliche Ausführungen finden sich dann weiterhin in dem Lucaskommentar (IV, 39) sowie in der Schrift Apologia David 57.

Die Notwendigkeit der jungfräulichen Empfängnis Jesu ist für Ambrosius auch aus der heilsökonomischen Parallelstellung Christi zu Adam, in dem Gleichklang mit dem Werden des ersten Menschen Adam gegeben; es ist die paulinische Antithese Adam—Christus (I. Kor 15, 45; Röm 5, 12), die Ambrosius hier heranzieht. In seinem Lucaskommentar (IV, 7) führt er aus: „Man erinnere sich daran, wie der erste Adam aus dem Paradies in die Wüste verstoßen wurde, um zu beachten, wie der zweite Adam aus der Wüste zum Paradiese zurückkehrte. Sehet, wie das einstige Verdammungsurteil an seinem eigenen Knoten gelöst wird, und das göttliche Gnadenwirken bei seiner Erneuerung die eigenen Wege wieder geht. Der jungfräulichen Erde entstammte Adam, einer Jungfrau Christus.“ Das ist die theologische Überlegung des Irenäus, der mit den gleichen Worten sagt: „Wie jener Adam, das erste Geschöpf, aus der noch jungfräulichen Erde seine Wesenheit erhielt . . ., so nahm das persönliche Wort, in sich Adam rekapitulierend, geziemenderweise aus Maria, die noch Jungfrau war, seinen Ursprung zur Rekapitulierung Adams“ [67]).

Für die Angemessenheit der jungfräulichen Empfängnis zieht der heilige Lehrer weiterhin noch einen Gesichtspunkt aus der ewigen Zeugung heran: „Ohne Mutter — der Gottheit nach, denn er ist aus dem Vater erzeugt, einer Wesenheit mit dem Vater. Ohne Vater — der Menschwerdung nach, da er aus einer Jungfrau geboren wurde“ (De myst. 45). Auch dieses Argument findet sich schon bei Irenäus (III, 19, 2).

Die jungfräuliche Empfängnis ist etwas Einzigartiges, vollkommen Neues, ein inusitatum quoddam novumque mysterium (De inst. virg. 98). Um sie den Ungläubigen glaubhaft erscheinen zu lassen, weist Ambrosius auf analoge Erscheinungen in der Natur hin. Im Exameron V,64 erwähnt

[7]) Adversus Haereses III, 21, 10.

er als Beispiel, daß gewisse Vogelarten sich ohne Geschlechtsverkehr fortpflanzen, und stellt dann die rhetorische Frage: „Was sagen dazu die Spötter, welche so gerne unsere Geheimnisse verlachen, wenn sie hören, daß eine Jungfrau geboren hat, und welche die Geburt einer Unvermählten, deren Scham keines Mannes Beischlaf verletzt hat, für unmöglich halten? Für unmöglich will man bei der Gottesmutter das halten, dessen Möglichkeit man bei den Geiern nicht in Abrede stellt? . . . Merken wir denn nicht, wie der Herr gerade im Naturleben eine Menge Analogien vorausgehen ließ, um durch diese das Schickliche seiner Menschwerdung zu beleuchten und deren Wahrheit zu beglaubigen?“

Auch auf Gottes Allmacht weist Ambrosius hin, um Zweifler zur Annahme zu bestimmen: Potens est deus facere, ut possit et virgo generare (De Isaac 1).

Das Streben unseres Kirchenvaters war ferner darauf gerichtet, möglichst viele Weissagungen und Typen aus dem Alten Testament aufzufinden, in denen das Wunder der jungfräulichen Mutterschaft vorherverkündet oder vorgebildet sei; z. B. Isaias 7, 14: Siehe, die Jungfrau wird empfangen (De Cain et Abel I, 10); ferner Isaias 19, 1: Siehe, der Herr kommt sitzend auf einer leichten Wolke (De inst. virg. 81 u. a.). Hohelied 1, 2: Dein Name ist wie ausgegossenes Öl (De virg. 65). — Der Priesterkönig Melchisedech, der ohne Vater, ohne Mutter erscheint, ist Typus Christi (De myst. 45).

Umgekehrt benutzt Ambrosius die gottgewirkte Tatsache der jungfräulichen Mutterschaft als Beweis für die Wahrheit anderer christlicher Mysterien, z. B. der Wesensverwandlung in der Eucharistie (De myst. 53).

3. Die jungfräuliche Geburt

Auf wunderbare Weise war die Empfängnis des Herrn erfolgt, auf wunderbare Weise auch sein Ausgang aus dem Mutterschoße. „Maria empfing und gebar als Jungfrau“ — virgo in utere accepit et peperit, sagt Ambrosius in der Erklärung des 45. Psalmes (45, 18).

Wie tief auch diese Lehre von der jungfräulichen Geburt des Herrn im Glaubensbewußtsein der Zeit verankert war, zeigt die entrüstete Abwehr eines Angriffs auf dieses Glaubensgut. Der Mailänder Mönch Jovinian hatte den Wert der guten Werke und insbesondere auch den der Jungfräulichkeit geleugnet; zur Bekräftigung seiner Lehre hatte er auch die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens in Abrede gestellt. Maria habe Jesus zwar als Jungfrau empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren; durch die Geburt habe sie das Prädikat „Jungfrau“ verloren. Jovinian suchte seine Neuerungen zunächst in Rom zu verbreiten, wurde aber auf einer römischen Synode vom Jahre 390 verurteilt. Über den Gegenstand der Anklage wie der Verurteilung sind wir leider nicht unterrichtet. Papst Siricius teilte den Beschluß der Synode dem Mailänder Bischof Ambrosius mit. Auch dieser berief jetzt eine Provinzialsynode, die dem Beschluß der römischen beistimmte. In dem Antwortschreiben der Mailänder Synode, als dessen Verfasser wir Ambrosius zu sehen haben, ist noch die Empörung über diesen frevelhaften Angriff herauszuhören. Es heißt da: „Was für ein wahnsinniges und unheilvolles Hundegebell ist es, daß diese behaupten, Christus habe aus einer Jungfrau nicht geboren werden können . . .,

Christus ist, obwohl er Mensch geworden, obwohl er Fleisch angenommen, um den Menschen vom Tode zu erretten, dennoch als Gott auf ungewohntem Wege in die Welt gekommen, so daß er durch das Gebären einer unverletzten Jungfrau geboren wurde und damit er, wie geschrieben steht, als ‚Gottmituns' geglaubt würde". — Die jungfräuliche Geburt soll also ein Beweis für seine Gottheit sein. — „Aber, so fährt Ambrosius fort, vom Wege der Verkehrtheit aus erklären sie: als Jungfrau hat sie empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren . . . Aber wenn man den Lehren der Priester nicht glauben will, so glaube man doch den Prophezeiungen Christi, man glaube dem Symbolum der Apostel, welches die römische Kirche immer unversehrt bewahrt und beschützt"(Ep 42, 4 ff.). Ambrosius verweist dann auf die alttestamentlichen Prophezeiungen, durch die die jungfräuliche Geburt vorhergesagt worden sei. — Der Bischof Ambrosius beruft sich hier auf das Apostolische Symbolum, er sah also in den Worten des Symbolums: „Geboren aus Maria der Jungfrau" die jungfräuliche Geburt Mariens ausgedrückt. Er beruft sich auf den Glauben der römischen Kirche, und dieses Zeugnis des Mailänder Bischofs ist uns wertvoll.

Einige Jahre später warnt Ambrosius in einem Briefe an die Kirche von Verzelli vor dem Treiben zweier abtrünniger Mönche, Anhänger Jovinians; vaniloqui homines — nennt er sie, die diabolico studio ihre verkehrten Ansichten über Fasten und Jungfräulichkeit verbreiten wollen. Mit derselben Deutlichkeit wiederholt hier Ambrosius die Lehre der Kirche: Virgo portavit, quem mundus iste capere ac sustinere non potest. Qui cum ex Mariae nasceretur utero, genitalis tamen saeptum pudoris et intemerata virginitatis conservavit signacula (Ep 63, 33). Dieselben Worte hören wir in der Unterweisung der Jungfrau (52): mansit intemeratum saeptum pudoris et inviolata integritatis duravere signacula.

B. Die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens

Auch nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes blieb Maria Jungfrau: „Sie, die Gott geboren hatte, so versichert Ambrosius, ist Jungfrau geblieben" (Luc I, 129). Dieser Glaube an die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens war dem heiligen Lehrer so selbstverständlich, daß er sie fast nur die virgo Maria nennt. (Welchen Inhalt Ambrosius der Bezeichnung virgo für Maria gibt, werden wir später noch sehen.) — „Dennoch, so sagt er entrüstet, hat es Leute gegeben, die ihre stete Jungfräulichkeit leugneten." (De inst. virg. 35.) Anfangs habe er über ein so großes Sakrileg schweigen wollen, aber der Abfall selbst eines Bischofs — es ist der Bischof Bonosus von Sardica — veranlasse ihn zur öffentlichen Behandlung — und das geschieht in der Schrift De institutione virginis, die im Jahre 392 verfaßt ist. Ambrosius benutzt dabei die Schrift des Hieronymus Contra Helvidium in ausgedehntem Maße. Helvidius war zehn Jahre vorher mit der gleichen Behauptung aufgetreten wie Bonosus, er war der eigentliche Urheber dieser Häresie im Abendlande. Die Schwierigkeiten, die beide Häretiker gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens sprachlichen Ausdrücken der Hl. Schrift entnehmen, sind die gleichen, und so schließt sich Ambrosius in der Widerlegung der bis heute unübertroffenen Schrift des Hieronymus an. Schon in seinem früher verfaßten Lucaskommentar finden sich ähnliche Ausführungen. Bezüglich der Frage

nach den „Brüdern des Herrn“ läßt Ambrosius die Möglichkeit offen, daß sie Söhne Josephs aus früherer Ehe waren. Nach Erledigung der Einwände aus der Hl. Schrift fragt unser Kirchenvater voll Entrüstung den Gegner: „Würde wohl der Herr Jesus sich die zur Mutter erwählt haben, welche das himmlische Gemach mit Mannessamen beflecken würde? Also eine solche, die nicht imstande ist, die jungfräuliche Scham zu bewahren? Sie, durch deren Beispiel andere zum Eifer für Unversehrtheit aufgerufen werden, wäre selbst von dieser Aufgabe abgewichen? Den andern verspricht der Herr, daß sie nicht schwankend werden, und bei seiner Mutter ließ er zu, daß sie abfiel? Nein, Maria ist nicht abgefallen, nicht schwankend geworden, die Lehrmeisterin der Jungfräulichkeit. Es kann nicht sein, daß man von ihr, die Gott in sich getragen hat, glauben sollte, sie habe einen Menschen getragen. Noch hätte Joseph, der gerechte Mann, in den Wahnsinn verfallen können, mit der Mutter des Herrn in leiblichem Beischlafe sich zu vermischen.“ (De inst. virg. 44.) — Auch in seinem Lucaskommentar hat Ambrosius diese ehrfürchtige Scheu des gerechten Joseph vor der Mutter des Herrn als Beweis angeführt (II, 6): „Da der Evangelist, so schreibt er dort, Joseph für einen Gerechten erklärte, hat er sicherlich hinreichend klar ausgesprochen, daß dieser unmöglich den Tempel des Hl. Geistes, die Mutter des Herrn, den Schoß des Geheimnisses verletzen konnte.“ — Die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens leitet also Ambrosius hier aus ihrer Gottesmutterschaft ab.

Zeuge für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens ist — so führt Ambrosius mehrmals aus (De inst. virg. 46. Ep 63, 109) — ihr göttlicher Sohn selbst, der vom Kreuze herab seine Mutter dem Jünger Johannes anvertraute. In seinem Lucaskommentar erklärt Ambrosius (II, 4): „Hätten sie (Maria und Joseph) Umgang gepflogen, so würde Maria doch nimmermehr den eigenen Mann verlassen, noch der Mann, der gerechte, zugelassen haben, daß sie von ihm scheide. Wie aber hätte der Herr die Scheidung anordnen können, nachdem gerade er den Grundsatz aufgestellt hat, niemand dürfe sein Weib entlassen, außer wegen Ehebruchs?“ — Nach Ansicht des Ambrosius war der hl. Joseph zur Zeit der Kreuzigung Christi noch am Leben. Wenn also trotzdem Christus seine Mutter einem andern übergab, so folgt nach Ambrosius daraus, daß damals Joseph nicht mehr mit seiner Braut unter einem Dach zusammenlebte, sie hatten sich getrennt, als der Zweck ihres Zusammenlebens erfüllt war; quae propter mysterium coniugium praetexuit, completis mysteriis iam coniugio non egebat, sagt Ambrosius in seinem Lucaskommentar (I, 133) [8]... In dem Umstand, daß der Herr seine Mutter dem Jünger Johannes anvertraute, sieht unser Kirchenvater einen vollen Beweis für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, ein uberrimum testimonium. Der Evangelist Johannes habe mit Absicht die Szene unter dem Kreuz ausführlich geschildert, um damit die Jungfräulichkeit Mariens darzutun. — Ambrosius sieht also die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens im Evangelium bezeugt.

Ein weiteres Zeugnis ist nach Ambrosius in der Ezechielstelle 44, 2 enthalten: Porta haec clausa erit, non aperietur et nemo transibit per eam. Unter der Porta ist Maria zu verstehen: „vor und nach dem Durchgang

[8]) Vgl. Kneller, Joh. 19, 26 bei den Kirchenvätern, in: ZkTh 40 (1916) 590.

des Herrn, so erklärt Ambrosius die Stelle, wird sie geschlossen sein, von niemandem wird sie geöffnet werden, auch nicht von Joseph" (De inst. virg. 55).

II. Teil

Maria als Typus der Kirche [8*])

Diese durch die Offenbarung verbürgten Tatsachen der jungfräulichen Gottesmutterschaft sowie der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens hatte Ambrosius gegen christologische Häresien in ihrer historischen Tatsächlichkeit zu verteidigen, und so behandelt er sie in erster Linie von der Person Christi her. Damit erschöpft sich aber keineswegs die Lehre des Kirchenvaters Ambrosius über das Mariengeheimnis.

In seinen moralisch-aszetischen und unterweisenden Schriften, die aus Predigten und Ansprachen entstanden sind, insbesondere in seinen Unterweisungen an die Jungfrauen, zeigt Ambrosius ein tieferes Verständnis für das Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutter. Mit dem theologischen Verständnis ihrer Gestalt, das erstmalig bei dem Märtyrer Justin in der Eva-Maria Parallele einsetzt und das in der Folgezeit zur weiteren Entfaltung kommt, das Maria eine heilsgeschichtliche Stellung als Typus der Kirche zuerkennt, zeigt sich unser Kirchenvater wohl vertraut, ja, wir dürfen auch hier wieder sagen, es hat in Ambrosius einen gewissen Höhepunkt erreicht.

Als erster Kirchenvater hat Ambrosius das, was frühere Väter meinten, in eine klare Formel geprägt: Maria est typus ecclesiae = Maria ist das Urbild der Kirche (Luc II, 7), d. h. die Personifizierung der Idee „Kirche"; es sind also alle Aussagen, die von Maria gemacht werden, auch auf die Kirche zu beziehen.

Unter welchem Gesichtspunkt, so müssen wir jetzt fragen, ist Maria nach Ansicht des Ambrosius Typus der Kirche?

Zu der Parallele Adam—Christus ist seit Justin die Parallele Eva—Maria hinzugetreten; wie Christus der zweite Adam ist, so ist Maria die zweite Eva. Auch Ambrosius kennt diese Gegenüberstellung und bringt sie in verschiedenen Variationen: Durch ein Weib kam Trübsal, durch eine Jungfrau das Heil (Ep 42, 3). Vom Weibe ging die Torheit aus, von der Jungfrau kam die Weisheit (Luc IV, 7). Wie die Sünde vom Weibe ausging, so nehmen die Heilsgüter vom Weibe ihre Ausgang (Luc II, 28). Durch das Gebären einer Jungfrau sühnte der Herr Jesus die Schuld des Weibes (Exhort. virg. 26). Maria wurde heimgesucht, auf daß sie Eva befreite (De ob. Theod. 46). Einer Wolke ähnlich ergoß Maria die Gnade Christi über die Erde . . . Den Schauer aus dieser heiligen Wolke haben unsere Väter als das Heil der Welt angekündigt . . . Dieser Regen löschte die Begierde Evas, diese Salbe tilgte die Makel der Erbsünde (De inst. virg. 81—84).

Wenn wir nun zusehen, unter welchem Gesichtspunkt die Gegenüberstellung erfolgt, so erkennen wir, daß es gerade das ist, was Maria zum Urbild der Kirche macht, nämlich die Vermittlung des Heiles, und zwar durch ihre jungfräuliche Gottesmutterschaft.

[8*]) Vgl. Semmelroth, O., Urbild der Kirche. Echter-Verlag, Würzburg 1950. — Delahaye, K., Maria, Typus der Kirche, in: Wissensch. u. Weisheit (1949) 79 ff.

Der Typus erhält sein eigentliches Verständnis erst vom Antitypus her, von der Erfüllung. Deshalb sagt auch Ambrosius: in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt (De inst. virg. 89). Vom Verständnis der Kirche als der jungfräulichen Mutter ist bei Ambrosius das Bild der jungfräulichen Gottesmutter Maria geprägt.

Das Bild von der Jungfrau-Mutter Kirche, das zum erstenmal im Bericht der Märtyrer von Lyon (180—200) ausgesprochen ist (Eusebius V, 1, 45) und das bei den Vätern öfter wiederkehrt, hat sich auch der betrachtenden Seele unseres Kirchenvaters tief eingeprägt und hat weitere Ausgestaltung erfahren. Die Kirche ist ihm die reine, jungfräuliche Gottesbraut, weil frei von Häresien. Der ganze Alte Bund in seinen wichtigsten Persönlichkeiten und heilsgeschichtlichen Taten ist nach der Lehre des Ambrosius Vorbild der Braut des kommenden Bräutigams, des Erlösers. Die Verlobung erfolgte bereits im Paradiese — sancta ecclesia, quae in primordio mundi desponsata in paradiso (Ps. 118, 1, 4) — aber nicht Moses war der Bräutigam, nicht Jesus, der Sohn des Nave, sondern allein Christus — non Moyses sponsus, non Jesus Nave filius sponsus, non alius sponsus, sed solus Christus sponsus (De fide III, 71). Nachdem sie lange auf die Erlösung der Menschen und die Ankunft des Geliebten gewartet hatte, stürzt sie sich, ungeduldig ob der Verzögerung, in seine Küsse und ruft aus: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“ (Hohelied 1, 1) — diu redemptionem hominum... dilecti expectasset adventum, impatiens morae in oscula ruit dicens: Osculetur me osculo oris sui (Ps. 118, 1, 4). — „Ihm vermählte sich jetzt die Kirche und vom Samen des Wortes und vom Hl. Geiste erfüllt, gebar sie den Leib Christi, d. i. das christliche Volk“ — cui (Christo) nupsit ecclesia, quae Verbi semine et spiritu dei plena Christi corpus effudit, populum scilicet Christianum (Luc III, 38). — Aber die heilige Kirche bleibt Jungfrau: „Während die Synagoge ungläubig, ehebrecherisch, eher dem Weibe Eva nachfolgt, ist die Kirche rein zwischen den Jungfrauen, weil selbst eine Jungfrau“ (Exhort. virg. 67). — Sie „ist die Mutter, die keinen Mann, wohl aber einen Bräutigam kennt, denn sie vereinigt sich bräutlich mit dem Worte Gottes ohne die geringste Befleckung der Reinheit, unberührt von Verletzung“ (De virg. I, 31). — Eine „Jungfrau ist die Braut Christi, eine Jungfrau, die uns in ihrem Schoße trägt, eine Jungfrau, die uns gebiert, eine Jungfrau, die uns ihre Brüste zur Nahrung reicht“ (De virg. I, 22).

In dieser heilsvermittelnden Funktion der Jungfrau-Mutter Kirche, die die Mutter der Gläubigen ist, ist nach der Lehre des Ambrosius Maria, die bräutliche Mutter Christi, Urbild und Vorbild der Kirche. „Wie Christus allein“, so hören wir bei Ambrosius, „den unbefleckten Mutterschoß Mariens öffnete, so öffnet auch Christus den stillen, unbefleckt befruchteten Schoß der heiligen Jungfrau-Kirche zur Wiedergeburt des Gottesvolkes“ (Luc II, 57). In Ausübung dieser Heilsaufgabe der Kirche sieht Ambrosius Maria nach den Worten des Propheten Isaias 19, 1: Ecce, dominus venit sedens super nubem levem, die er folgendermaßen auslegt: „O Reichtum der Jungfräulichkeit Mariens! Wie ein Topf erglühte sie und wie eine Wolke ließ sie die Gnade Christi auf die Erde regnen, denn von ihr ist geschrieben: Siehe, der Herr kommt, sitzend auf einer leichten Wolke. Auf einer wahrhaft leichten, welche die Lasten der Ehe nicht kannte, welche

diese Welt von der schweren Last der Sünden befreite. Eine leichte Wolke war sie, welche die Nachlassung der Sünden in ihrem Schoße trug. Wie eine Wolke ließ sie die Gnade Christi auf die Erde regnen" (De inst. virg. 81). — Maria trägt also die Gnadenfülle in sich, die sich aus ihr auf die Erde, in die Kirche ergießt[9]).

Diese mystische Schau der jungfräulichen Mutter Christi, die Ambrosius mit früheren Vätern gemeinsam ist, wenn sie bei ihm auch klarer ist, und er sie in mehrfachen Wendungen wiederholt, hat Ambrosius dann als erster in eine klare, prägnante Formel gefaßt. Nachdem er in der Auslegung der Lucasstelle 1, 26: „Der Name der Jungfrau war Maria" die Tatsächlichkeit der Jungfräulichkeit Mariens verteidigt hatte, fährt er fort (II, 7): „Wir haben den Wortlaut der Wahrheit vernommen, nun laßt uns auch den mystischen Sinn der Stelle hören: Maria ist Typus der Kirche, die makellos ist, aber auch Braut. Als Jungfrau hat diese uns vom Hl. Geist empfangen, als Jungfrau gebiert sie uns ohne Schmerzenslaut." Gleich am Beginn des Erlösungswerkes trat Maria durch ihr Jawort bei der Verkündigung in das bräutlich-mütterliche Verhältnis zu Christus. „Siehe, ich bin die Magd des Herrn" bedeutet nach Ambrosius (Luc II, 16) den Willen zur Übernahme dessen, was Gott mit ihr plante, „Mir geschehe nach deinem Wort" die tatsächliche Übernahme. — Hier steht Maria als Vertreterin der Kirche, als die Vermittlerin des Heils: Virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum = die Jungfrau zeugte das Heil der Welt und hat das Leben aller geboren (Ep 63, 33). — Ja, Ambrosius schaut die Jungfrau-Mutter Maria mitunter in so enger Beziehung zur Jungfrau-Mutter Kirche, daß er keinen Unterschied mehr macht; so z. B. in der Auslegung des 118. Psalmes. Da redet er in heiliger Begeisterung ganz in der liebeglühenden Sprache des Hohenliedes, dieses „Hochgesangs der unio Christi cum Ecclesia", wie man es genannt hat. In dessen Ideenkreis stellt er nun auch Maria hinein, so daß Maria, Kirche und Christus in Wechselbeziehung erscheinen. Typus und Antitypus wechseln einander ab, gehen vollständig ineinander über. — Die Herrlichkeit der Nachkommenschaft der Kirche begründet und veranschaulicht da Ambrosius mit der Zeugung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau Maria. Zur Auslegung des Verses des Hohenliedes 7, 1: „Die Wölbungen deiner Hüften sind wie Halsgeschmeide, verfertigt von Künstlerhand" führt er aus (118, 19, 19): „Unter Hüfte verstehen wir das Sinnbild der Zeugung nach den Worten: Gürte dein Schwert um deine Hüfte, Allmächtiger (Ps. 44, 4); dies bedeutet, daß der Sohn Gottes, nachdem er sich selbst erniedrigt hatte, mit der Göttlichkeit des Wortes umgürtet und mit der menschlichen Natur beschuht, aus der Jungfrau hervorging, um allen das Heil zu bringen. Die Gelenke aber bedeuten kostbare Geschmeide, welche Matronen um den Hals tragen. Die Entfaltung der Kirche wird als etwas so Großartiges erachtet, daß sie mit den kostbaren Geschmeiden verglichen wird.. Die Geburt Christi aus der Jungfrau oder die Ausbreitung der Kirche hat in bildlichem Sinne den Hals der Gläubigen mit kunstvollen Halsketten, in Wirklichkeit mit wahrer Tugend geschmückt."

[9]) Die Anwendung dieser Isaiasstelle auf Maria findet sich noch mehrmals bei Ambrosius: Ps. 118, 5, 3. — Luc. X, 42. — Exhort. virg. 31.

Die Gleichsetzung Maria—Kirche hören wir auch in seiner Schrift „De institutione virginis“ (87). Er fordert da die Jungfrauen auf, Maria nachzuahmen, denn auch auf sie passe die Weissagung des Hohenliedes über die Kirche: „Fürstentochter, wie schön ist dein Gang in den Sandalen“ (7, 1). „Ahmet nach, o Töchter, jene, auf die so herrlich die prophetischen Worte über die Kirche passen: Fürstentochter, wie schön ist dein Gang in den Sandalen. Herrlich schritt die Kirche einher in der Verkündigung des Evangeliums, herrlich schreitet die Seele einher, welcher der Leib gleichsam als Sandale dient, so daß sie nach Belieben ihre Schritte ungehindert nach allen Seiten lenken kann. In dieser Sandale schritt Maria herrlich einher, welche ohne Zutun des Mannes den Urheber des Heils als Jungfrau gebar . . ., herrlich sind die Schritte Mariens oder der Kirche, denn herrlich sind die Schritte der Verkünder des Evangeliums. Herrlich ist, was von Maria unter dem Sinnbilde der Kirche ausgesagt wurde — Quam pulchra etiam illa, quae in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt — wenn wir nämlich nicht die Glieder des Leibes, sondern die Geheimnisse der Geburt Christi ins Auge fassen — si non membra corporis, sed mysteria generationis Christi intendas.“ — In diesem Satz ist wieder ein tiefes Verständnis des Mariengeheimnisses ausgesprochen, daß nämlich nicht in der faktischen Gottesmutterschaft, nicht in der engen physischen Verbundenheit Mariens mit Christus durch ihre Mutterschaft das Geheimnis ihres Wesens liegt, sondern in ihrer inneren Bezogenheit zum mystischen Leib Christi, zur Kirche. — Die Gleichsetzung Mariens mit der Kirche als Mittlerin der Gnade haben wir auch an folgender Stelle (De inst. virg. 94): „Im Schoße der Jungfrau keimte zugleich der Haufen Weizen und die zarte Lilie, denn sie brachte das Weizenkorn sowohl als die Lilie hervor; das Weizenkorn, wie geschrieben steht: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein“ (Joh 12, 24). Weil jedoch aus dem einen Weizenkorn der Haufen entstand, ging das prophetische Wort in Erfüllung: Die Täler haben Überfluß an Korn (Ps. 64, 14), denn das gestorbene Weizenkorn trug überreiche Frucht. Es hat alle Menschen mit himmlischer Speise gesättigt. Aus jenem Schoße Mariens wurde der von Lilien umgebene Weizenhaufen in die Welt gebracht, als aus ihr Christus geboren wurde. — Maria hat also in ihrer jungfräulichen Gottesmutterschaft als Gehilfin Christi uns alle mitgeboren. — In derselben Schrift (98) wiederholt Ambrosius diesen Gedanken in folgender Weise: Den Vers des Hohenliedes III, 11: Videte regem Salomonem in corona, qua coronavit eum mater eius wendet Ambrosius auf Christus und seine Mutter an. Er preist da den Mutterschoß Mariens: „Selig der Schoß Mariens, der einen solchen Herrn gekrönt hat! Sie krönte ihn, als sie ihn bildete, sie krönte ihn, als sie ihn gebar. Gerade dadurch, daß sie ihn zum Heile aller empfing und gebar, setzte sie seinem Haupte die Krone ewiger Barmherzigkeit auf, damit durch den Glauben derer, die seine Lehre annehmen, Christus das Haupt aller Menschen würde.“ Wie also König Salomon am Tage der Vermählung von seiner Mutter gekrönt wurde, so krönte Maria Christus, als sie ihn empfing und gebar. Diese Krone sind die Gläubigen, da sie ihn zum Heile aller gebar, und zwar als Haupt derer, die glauben, d. h. des geheimnisvollen Leibes Christi. — Aber auch auf die Kirche und Christus deutet Ambrosius den Vers aus dem Hohenliede. Auch die Kirche krönt Christus mit der Krone

der Herrlichkeit; in dieser Krone sind die Kronen aller Glieder zusammengefaßt (Ps. 118, 15, 11). So sehen wir auch hier wieder die Gleichsetzung Maria-Kirche.

Wie Maria beim Kommen des Erlösers die Kirche verkörpert, also schon am Beginn des Erlösungswerkes, so steht sie auch unter dem Kreuze als Typus der Kirche. — Gehen wir auch hier wieder von der Kirche aus: Mit großer Liebe und in tiefer Schau spricht der Bischof Ambrosius im zweiten Buch seines Lucaskommentars von der Kirche. Da schildert er sie als die zweite Eva, die Mutter der Lebendigen. Wie Gott aus der Rippe des schlafenden Adam Eva, die Mutter der Lebendigen, schuf, so wurde aus einer geistigen Rippe des zweiten Adam, als er am Kreuze entschlief, die zweite Eva, die Kirche, gebildet, und zwar in dem Augenblick, als der Soldat Christi Seite öffnete und ihr Blut und Wasser entströmte. Diese geistige Rippe Christi ist das übernatürliche Leben der Kirche, und so wurde sie die zweite Eva, die neue Mutter der Lebendigen. — De cuius latere dormientis costam deus sumpsit . . . tunc quando miles latus eius aperuit, continuo aqua et sanguis exivit, qui effusus est pro saeculi vita. Haec saeculi vita costa Christi est, haec costa secundi est Adam . . . costa Christi vita ecclesiae est . . . spiritualis est costa. Haec est Eva, mater omnium viventium . . . mater ergo viventium ecclesia est (Luc II, 86/87). Die Kirche ist Christi Gehilfin, wie Eva die Gehilfin Adams war, „nicht als ob Christus der Hilfe benötigte — sagt Ambrosius, sondern weil wir durch die Vermittlung der Kirche zur Gnade Christi zu gelangen suchen und wünschen" (Luc II, 87).

In dieser Eigenschaft als Mutter der Lebendigen und Gehilfin Christi wird die Kirche von Maria unter dem Kreuze typisiert.

Gerade die Schilderung der Szene: Maria unter dem Kreuze sowie die Auslegung der Wort Jesu an Maria und Johannes sind ein Lieblingsthema der frommen Betrachtung des heiligen Lehrers. In seinem Lucaskommentar (I, 132) führte er aus: „Maria zeigte sich würdig als Gottesmutter. Während die Apostel geflohen waren, stand sie unter dem Kreuze und schaute mit teilnahmsvollen Augen auf zu den Wunden ihres Sohnes. Sie fürchtete nicht den Tod des geliebten Kindes, sondern erwartete das Heil der Welt. Vielleicht dachte sie, sie könne auch durch ihren Tod etwas zum Heile der Welt beitragen, da sie ja von der Erlösung durch den Tod ihres Sohnes Kenntnis hatte. Allein Jesus bedurfte zur Erlösung der Welt keines Helfers. Daher heißt es auch von ihm: Ich bin geworden wie ein Mann ohne Hilfe, unter die Toten entlassen (Ps. 87, 5). Er nahm die Liebe der Mutter entgegen, suchte jedoch keine menschliche Hilfe." — In inniger Vereinigung mit ihrem Sohne ist Maria bereit, auch ihr Leben zu opfern zur Erlösung der Menschen. — Der Gedanke bräutlich-mütterlicher Hilfe an Christi Erlösungstat tritt hier bei Ambrosius zum erstenmal als Frage auf, wird aber sogleich mit Anspielung auf Ps. 87, 5 abgelehnt. Der Erlösende ist Christus allein. Aber als Gottesmutter empfand sie das Werk ihres Sohnes in ihrem Herzen mit. (Ähnliche Ausführungen finden wir noch in De inst. virg. c. 7.)

Der sterbende Erlöser gab vom Kreuze herab seinen letzten Willen kund, er empfahl seiner Mutter den Lieblingsjünger Johannes: „Siehe, dein Sohn", und dem Johannes empfahl er seine Mutter: „Siehe, deine Mutter."

Diese letzte Willenskundgebung nennt Ambrosius ein testamentum publicum und testamentum privatum. Wahrscheinlich wollte Ambrosius mit der Bezeichnung testamentum publicum sagen, daß in Johannes die ganze Menschheit der Gottesmutter anvertraut wurde, und mit testamentum privatum, daß die Gottesmutter der persönlichen Sorge des Johannes anempfohlen wurde. Daß wir Ambrosius so verstehen dürfen, wird nahegelegt durch eine andere Stelle im Lucaskommentar (VII, 5), wo wir die Gleichsetzung Maria—Kirche hören: Er sagt da: „Auch du wirst ein Donnersohn (Johannes) sein, wenn du ein Sohn der Kirche bist. Auch dir mag Christus vom Kreuzesstamme herab zurufen: Siehe, deine Mutter, mag er der Kirche zurufen: Siehe, dein Sohn." — Maria wurde so zur Mutter aller Gläubigen von dem sterbenden Erlöser eingesetzt und repräsentiert so die Kirche. — Dieses testamentum nennt Ambrosius deshalb ein vortreffliches Testament, das nicht irdische Güter, sondern das ewige Leben zum Gegenstand hatte.

Unser Bischof hält es nun noch für notwendig, eine gefährliche Verwertung der Worte Jesu am Kreuze abzuwehren. Er fürchtet, es könnte die eine oder andere seiner Zuhörerinnen daran Anstoß nehmen, daß gerade dem jüngsten Apostel die Mutter anvertraut wurde; manche, die ihres alternden Gemahles überdrüssig sei, könne Mariens Beispiel zum Vorwand nehmen und die Gesellschaft jüngerer Männer aufsuchen. Dieser Anwendung begegnet Ambrosius mit der Bemerkung: discat ecclesiae hic esse mysterium — Maria ist hier Vorbild der Kirche. Zuerst sei die Kirche bei dem älteren Volk des Alten Bundes gewesen, nachdem sie aber das Wort Gottes geboren und in die Herzen der Menschen gesät, habe sie nach Gottes Gebot sich dem jüngeren Volke verbunden (Luc X, 134)[10]).

Auch als Gehilfin ihres Sohnes beim Erlösungswerk ist Maria Typus der Kirche. In der Leichenrede auf den Kaiser Theodosius läßt Ambrosius Helena, die Mutter des Kaisers Konstantin, also zum Teufel sprechen: „Besiegt hat dich Maria, die den Sieger geboren, die ohne Versehrung ihrer Jungfräulichkeit dem das Leben schenkte, der durch sein Kreuz dich besiegen sollte, Maria wurde heimgesucht, damit sie Eva befreite." (De ob. Theod. 44—47.) Maria erscheint hier als Gehilfin ihres Sohne bei der Vernichtung des Werkes des Teufels. — Ihre Mithilfe beim Erlösungswerk spricht der hl. Lehrer mit folgenden Worten aus: „Die Jungfrau hat das Heil der Welt gezeugt und das Leben aller geboren. Durch einen Mann und ein Weib wurde der Mensch aus dem Paradiese vertrieben, durch eine Jungfrau wurde er wieder mit Gott verbunden" (Ep 63, 33). — Deutlich ist auch in folgenden Worten ihre Mithilfe ausgesprochen: „Durch sie wurde allen das Heil bereitet" — per quam salus omnibus parabatur (Luc II, 17).

So sieht Ambrosius in der jungfräulichen Gottesmutter Maria das Urbild der Kirche, den typus ecclesiae, wie er sagt. Da jeder Typus seine Erklärung von der Erfüllung her erfährt, hat Ambrosius von der Kirche her das Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutterschaft Mariens verstanden als geschöpfliche Mitwirkung bei der Erlösung; den Gedanken eines ursächlichen Mitprinzips der Erlösung lehnt er ausdrücklich ab. Maria hat das Haupt der Kirche geboren, wie die Kirche deren Glieder gebiert.

[10]) Kneller, Joh. 19, 26 bei den Kirchenvätern, in: ZkTh, a. a. O. 599 f.

Die Gnadenaustattung Mariens

Aus dieser Stellung Mariens im Heilsplan Gottes zieht unser Kirchenvater die weitere Folgerung für die Gnadenprivilegien Mariens. „Als der Herr daranging, die Welt zu erlösen", so hören wir Ambrosius in seinem Lucaskommentar (II, 17), „begann er sein Werk bei Maria, damit eben die, durch deren Vermittlung allen das Heil bereitet wurde, als erste die Frucht des Heiles aus ihres Kindes Hand genösse." Diese Frucht des Heiles bestand in der Sündenlosigkeit und Gnadenfülle Mariens.

Auch dieses Mysterium der Marienkunde ist von der Kirche her zu erfassen, wenn Maria, wie Ambrosius erklärt, der Typus, das Urbild der Kirche ist. Nun hat unser Kirchenvater die Sündenlosigkeit und Heiligkeit der Kirche mehrfach ausgesprochen. Er nennt die Kirche die immaculata virgo, sine ruga, pudore integra = die makellose Jungfrau, ohne Runzel, unversehrt an Reinheit (Luc III, 23). Ihre Makellosigkeit erklärt sich nach Ambrosius aus der Gnade Gottes und der eigenen Fähigkeit, nicht mehr zu sündigen (Luc I, 17), denn die Kirche ist der mystische Leib Christi: „Vom Samen des Wortes und vom Geiste Gottes erfüllt, gebar sie den Leib Christi, d. h. das christliche Volk" (Luc III, 38). „Christus selbst öffnet den stillen unbefleckt befruchteten Mutterschoß der heiligen Jungfrau-Kirche zur Geburt des Gottesvolkes" (Luc II, 57). Diese Heiligkeit hat die Kirche in Maria empfangen, von der Ambrosius sagt: „Maria hat die Erlösung aller empfangen" (Ep 49, 2). — „O Reichtum der Jungfräulichkeit Mariens!" — so ruft der hl. Lehrer einmal bewundernd aus — „wie eine Wolke ließ sie die Gnade Christi auf die Erde regnen . . . eine leichte Wolke war sie, welche die Nachlassung der Sünden in ihrem Schoße trug" (De inst. virg. 81). — Wenn nun Maria die Fülle der Gnaden besaß, die sie auf die Erde, d. h. in die Kirche regnen ließ, dann muß sie selbst ohne Sünde sein. Die Stelle zeigt uns zugleich, daß der Begriff der Jungfräulichkeit bei Ambrosius umfassender ist als der Begriff Keuschheit; Jungfräulichkeit ist der Ausdruck völliger Sündenlosigkeit. Und wenn Ambrosius dann die Gottesmutter immaculata virgo nennt (Ep 42, 4), wie er ja auch die Kirche bezeichnet, so ist damit wohl nicht nur die körperliche Integrität gemeint, und die Gleichsetzung Maria-Kirche ist auch hier zu erkennen. — Dieselbe Isaiasstelle (19, 1) wendet der hl. Bischof noch einmal auf Maria an und spricht dabei ausdrücklich ihre Sündenlosigkeit aus: „Christus kam auf einer leichten Wolke, als er von der Jungfrau Fleisch angenommen hatte; es sah nämlich der Prophet, wie gleichsam eine leichte Wolke von Osten kam. Und mit Recht nannte er die eine leichte Wolke, welche irdische Fehler nicht belasten sollten" (Luc I, 42). — Die Bedeutung von Jungfräulichkeit als Ausdruck der in der Erlösungsordnung wiedergewonnenen ursprünglichen Integrität sowie die Integrität Mariens, der Repräsentantin der Kirche, spricht Ambrosius in folgendem Gebet aus, mit dem er die Erklärung des 118. Psalmes schließt (118, 22, 30): Quaere ovem tuam non per servulos, non per mercennarios, sed per temetipsum. Suscipe me in carne, quae in Adam lapsa est. Suscipe me non ex Sarra, sed ex Maria, ut incorrupta sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati = Suche, o Jesus, dein Schäflein, nicht durch Knechte, durch Tagelöhner, sondern durch dich selbst. Hebe mich auf in dem Fleische, das in Adam gefallen ist, hebe mich auf nicht aus Sara, sondern

aus Maria, damit es (caro) eine unverdorbene Jungfrau sei, aber eine Jungfrau durch Gnade, rein von jeder Sündenmakel. Der entscheidende Satz, der ut-Satz, ist als Finalsatz aufzufassen; Subjekt in diesem Satz ist zunächst nicht Maria, sondern caro in Adam lapsa. Jedoch der Sinn des Satzes ist die Antithese: caro in Adam lapsa—Maria incorrupta ab omni labe peccati. Wenn also auch die Worte ab omni integra labe peccati erst indirekt auf Maria bezogen werden können, so wird Maria doch als Vorbild völliger Sündenlosigkeit bezeichnet, sie steht im Gegensatz zu dem in Adam gefallenen Fleische, sie ist also rein von der Sünde Adams, von der Erbsünde. Ihr, der von jeder Sündenmakel reinen Jungfrau ist gegenübergestellt Sara, die Vertreterin der in Adam gefallenen caro. — Wie die vollkommene Sündenlosigkeit Mariens in den Gedankenkreis des Ambrosius gehört und sich mit dem Begriff virginitas deckt, geht auch aus folgendem Vergleich hervor: In der weiteren Ausführung der Parallele Adam-Christus vergleicht Ambrosius nach dem Vorgang anderer Väter auch den Eintritt Christi in diese Welt mit der Erschaffung Adams: „Von der jungfräulichen Erde war Adam, Christus von der Jungfrau" (Luc. IV,7). Ein Vorbild der jungfräulichen Gottesmutter ist nach dieser Parallele die jungfräuliche Erde. Aus einem seiner Briefe (Ep 44, 13) ist nun bekannt, welchen Inhalt er dem Begriff „jungfräuliche Erde" gibt. Von dem ersten Menschen sagt er da, er sei erschaffen ex terra virgine, quae ad verbum dei formata et creata recenti fuerat exortu, nondum flagitiis et dedecore polluta, nondum carne nostra damnata maledicto obnoxiae haereditatis. — Alle diese Eigenschaften, die er der terra virgo beilegt; Freisein von Sündenschmutz — und welchen Sündenschmutz Ambrosius hier meint, geht aus dem Zusatz hervor: als unser Fleisch noch nicht durch den Fluch wegen der Erbschuld verurteilt war — also völlige Sündenlosigkeit, auch die Freiheit von der Erbsünde, müssen wir ganz im Rahmen der Parallele auf die Jungfrau Maria übertragen.

Auf Maria bezieht ferner Ambrosius das Protoevangelium von der Frau, die der Schlange den Kopf zertritt. In der schon erwähnten Leichenrede auf Kaiser Theodosius läßt Ambrosius Helena zum Teufel sagen: „Besiegt hat dich Maria, welche den Sieger geboren, die ohne Versehrung ihrer Jungfräulichkeit dem das Leben schenkte, der durch sein Kreuz dich besiegen sollte" (De ob. Theod. 44). Ambrosius hat damit offenbar anspielen wollen auf das Protoevangelium. Bevor also noch die Vulgata das ipse in ipsa verkehrte und damit die Frau zur Schlangenzertreterin machte, hat Ambrosius die Stelle schon so verstanden und auf Maria gedeutet.
Aber auch ausdrücklich nennt Ambrosius Maria die sündenlose: Maria quae nescit errorem (Luc. II,28), sagt er von ihr. Das Wort error ist ein bei Ambrosius geläufiger Ausdruck für Sünde[11]).

Hell leuchtet das Bild Mariens in dem Reichtum ihres Tugendlebens. Durch liebevolles Versenken in die wenigen biblischen Stellen, die von Maria handeln, hat der Bischof Ambrosius die Farben zu dem Bild gesammelt, das er den Jungfrauen vorhält: „Ein Bild der Jungfräulichkeit, so ruft er ihnen zu (De virg. II,6), sei euch das Leben Mariens, von dem wie von einem Spiegel der Glanz der Keuschheit und die Schönheit der Tugend zurückstrahlt. Hier möget ihr Beispiele für das Leben holen, wo die

[11]) Vgl. De Cain et Abel II, 16. — De Noe et arca 69. — De bono mortis 15 Ep. 70, 23.

Grundsätze der Tugend, gleichsam in einem Musterbild ausgeprägt, euch zeigen, was ihr bessern, was ihr meiden, was ihr behalten sollt. Was ist edler als die Mutter Gottes? Was glänzender als die, die der ewige Glanz selbst erwählt hat? Was keuscher als die, die einen Körper ohne körperliche Berührung geboren hat? Was soll ich von ihren übrigen Tugenden sagen?" Dann schildert Ambrosius den Glauben der Gottesmutter, ihre Demut und Bescheidenheit, ihre Arbeitsamkeit und schließt dann mit den Worten: „Wie viele Tugenden strahlen in der einen Jungfrau hervor! Maria war so beschaffen, daß ihr Leben allen zum Muster dient." — So ist das Urbild der Kirche zugleich Vorbild für die einzelnen Glieder der Kirche, und das ist durchaus folgerichtig, wenn Maria das innerste Wesen der Kirche repräsentiert. — Eine Wiederholung der Worte des Kirchenvaters Ambrosius ist es, wenn Thomas von Aquin von Maria sagt: Ipsa Beata Virgo omnium virtutum opera exercuit, alii autem sancti specialia quaedam et ideo ipsi dantur in exemplum specialium virtutum, sed Beata Virgo in exemplum omnium virtutum (Expos. in salutationem angelicam).

Maria, die Mutter Gottes[a)]

Von Dr. theol. Helga Rusche, Verden/Aller

Vortrag, gehalten auf der Adventsfreizeit der Evangelischen Studentengemeinde Erlangen am 2. 12. 1950. Die Freizeit stand unter dem Thema

Maria in der Heiligen Schrift

Einleitung

Es gibt einen seltsamen Aufsatz des großen vielzitierten und vielgeschmähten Adolf Harnack mit der Überschrift: „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen“ [1]). Er stammt aus dem Jahre 1891. Vier Dinge sind es, die nach Harnack von der römischen Kirche zu lernen sind: Anbetung, Opfer, Buße und Mönchtum. Ich führe hier einige aus dem ersten Abschnitt über die Anbetung an: „Unser evangelisches Christentum ist doktrinär geworden und unser öffentlicher Gottesdienst nicht minder. Leben in Gott ist Anbetung. Wohl ist forcierte Anbetung etwas höchst Abschreckendes, aber ein Sprechen über Religion, die Formel anstatt der Sache, die Hülse anstatt des Kerns, ist nicht minder schrecklich. Oder wenn die Theologie mit ihren historischen und kritischen Problemen sich einmischt in die Frömmigkeit und diese allmählich durchsetzt und zum buntscheckigen Gewand macht. Es gibt einen Doktrinarismus in der Religion, der alle Religion profaniert, und es gibt einen Doktrinarismus, der sie allmählich lahmlegt. Wir können hier von der katholischen Kirche viel lernen, sie fordert energischer und vielfältiger zur Anbetung auf als wir, innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes.“

Unser liturgisches Leben hat sich seit Harnacks Zeiten gewandelt. Mancher Vorwurf mag überholt sein. Wir sind vielleicht wieder auf dem Weg zur betenden Kirche. Aber hinsichtlich der täglichen Anbetung sind uns die katholischen Christen voraus. Man braucht bloß an die stets offenen Kirchentüren zu denken. Wenn man das normale private Gebet eines protestantischen Christen mit dem eines katholischen vergleicht, so wird deutlich, wie sehr die Anbetung aus unserem, oft zur armseligen Bettelei herabgesunkenen Gebet geschwunden ist. Das zeigt sich schon in unseren Gebetsanreden. Sie bleiben verschwommen und allgemein, selbst dann, wenn wir theologisch allerlei Wichtiges über den Dreieinigen Gott zu sagen wüßten. Wir leben aber nicht mit diesem Gott, sonst würden wir viel vorsichtiger sein und ehrfürchtiger in unseren sogenannten „freien Gebeten“. Was soll dieser Gedankengang im Zusammenhang mit unserer Betrachtung? Was von dem Dreieinigen Gott gilt, gilt ebenso von der Fülle heils-

---

a) Dieser Aufsatz einer evangelischen Theologin soll über mariologische Bewegungen im heutigen Protestantismus informieren. Bei aller Annäherung muß der katholische Christ mehrfach nein sagen. — Die Red.

1) A. Harnack, Reden und Aufsätze, 2. Bd., S. 250 ff. Gießen 1904.

geschichtlicher Wahrheiten, die uns im Glaubensbekenntnis und in der Schrift bezeugt werden. Wenn wir heute von Maria sprechen, so ist es wichtig, zu begreifen, daß Maria in der katholischen Kirche nicht nur in den Bereich der Dogmatik, sondern in erster Linie ins Gebet gehört. Ich denke hier nicht nur an das „Ave Maria", nicht nur an das jüngst veröffentlichte Gebet Pius' XII. zur Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariae, vor allem denke ich an das tägliche Vespergebet, das seit frühesten Zeiten in der christlichen Kirche gebetet worden ist, das Magnificat. Praktisch spielt es bei uns keine Rolle mehr. Es ist keine liturgische Liebhaberei, wenn wir in unseren Studentengemeinden bemüht sind, es wieder zum Gebet zu machen, es nicht nur zur Weihnachtszeit, gleichsam mit den Krippenfiguren herauszuholen aus der Vergessenheit, um es dann wieder nach Weihnachten bis zum nächsten Jahre fortzulegen.

Wer sich mit dem neuen Mariendogma auseinandersetzen will, tut gut, keine schnelle Antwort zu geben. Wir können uns auch nicht nur zusammensetzen und sehen, was falsch oder richtig daran ist. Um der Sterilität eines verdächtigen Minimalismus, der Gefahr, eine „Formel anstatt eine Sache" zu bringen, zu entgehen, müssen wir in die Tiefe der Anbetung steigen. Darum wird auf unsrer Freizeit das gemeinsame Gebet mindestens so wichtig, noch wichtiger sein, als alle Vorträge, die wir hören. Auch gilt es zu bedenken, daß wir, obgleich wir uns Lutheraner nennen, nicht mehr auf dem Boden Luthers stehen. Luther stand trotz aller Kritik auf dem Boden eines kirchlichen Lebens, das uns heute fremd geworden ist. Er hatte darum nicht nötig, bestimmte Dinge zu betonen, weil er sah, wie sie betend bedacht und geübt wurden. Es ist gefährlich, nur sein Nein zu übernehmen und die sich daraus ergebenden neuen Wege. Was wir heute leicht als „katholisch" bezeichnen, als Aberglaube, könnte ja nur offenbaren, daß wir überhaupt nicht mehr wissen, was Kirche heißt. Ich verweise schon hier auf Luthers Auslegung des „Magnifikat", die im gleichen Jahre geschrieben wurde wie die wichtigsten Kampfschriften, zu einer Zeit also, in der Luther sehr kritisch war (1520). Klingt es in unseren Ohren nicht reichlich „katholisch", wenn er seine Auslegung mit den Worten schließt „Wir bitten Gott um ein rechtes Verständnis des Magnifikat, daß es brenne und lebe in Leib und Seele. Das verleihe uns Christus durch die Fürbitte und den Willen seiner lieben Mutter Maria"?

Lassen Sie mich in dieser Einleitung noch einen weiteren Gedanken darlegen, der uns helfen kann, in der rechten Bescheidung zu bleiben und nichts Voreiliges zu tun, nichts Allzubilliges. Wenn wir uns die Gestalt Marias nach der Heiligen Schrift vor Augen rücken wollen, kommen wir nicht umhin, die schwerwiegende Frage mitzubedenken: Wie verhält sich die Heilige Schrift zur Tradition? Die Erklärungen unserer evangelischen Theologen und Bischöfe zum neuen Dogma beginnen fast alle mit der Feststellung: „Diese Lehre hat keinen Grund in der Heiligen Schrift, sie widerspricht ihrem klaren Zeugnis", sie fahren dann fort: Auch in den nachbiblischen Zeugnissen der alten Kirche findet sich kein Hinweis[2]). Ähnliches hat man auch schon vor hundert Jahren gegen das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis vorgebracht.

[2]) Siehe: Erklärung der Lutherischen Bischofskonferenz, die am 3. Nov. 1950 von den Kanzeln verlesen wurde. Weiter: Evang. Gutachten zur Dogmatisierung der leibl. Himmelf. Mariens, hrsg. von Edm. Schlink, München 1950.

Jeder Theologe und fast jeder Christ weiß, daß die Bibel nicht von jeher Grundlage der christlichen Verkündigung war. Sie ist im Laufe von vielen Jahren erst zu einer solchen geworden. Die Bibel ist nicht „vom Himmel gefallen". Sie ist von Menschen geschrieben. Manchem Frommen mag das, weil er von falschen Voraussetzungen kommt, eine leise Erschütterung bedeuten. Und jeder Theologiestudent kann von einer solchen Erschütterung berichten. Es waren aber nicht bloß einfach Menschen, die hier irgendetwas aufschrieben. Es waren Menschen, die in einer lebendigen Tradition standen. Wie der Apostel Paulus können sie sagen „ich habe es empfangen", was ich aufgeschrieben habe. Aus dem Predigtgut, aus dem Gebet der lebendigen Gemeinde war ihnen die Botschaft, die sie aufschreiben wollten, vorgegeben, mündlich oder auch wohl schriftlich. (Die Neutestamentliche Gemeinde fand die Schrift des Alten Testamentes vor.) Nun gaben die Evangelisten u. a. dieser Tradition ihr Gewand. Es wurde ein sehr buntes Gewand, so bunt, daß sich die Gemeinde genötigt sah, alles immer wieder nachzuprüfen am lebendigen Traditionsgut, zu fragen: wieweit ist das, was hier geschrieben steht, auf dem Boden der Apostel und Propheten gewachsen? Das Endergebnis ist dann die Bibel. So ist die Bibel also ein Werk der Tradition, sagen wir ruhig ein Werk der Kirche, eine Art Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 200 nach Christus[b]. Die Auswahl der Bücher zum neutestamentlichen Kanon (d. h. Richtschnur) geschah sehr sorgfältig. Sie geschah nicht nach modernen wissenschaftlichen Gesichtspunkten, man fragte z. B. nicht: ob historisch einwandfreier Bericht oder Mythos? Daran war die Kirche von damals nicht interessiert, wenngleich sie wohl darauf bedacht war, daß der Glaube an den lebendigen Herrn nicht in der Luft stand. Die Kirche von damals hatte andere Augen als wir. Sie teilte nicht nach „Quellen" auf, bevorzugte die Aufzeichnungen nicht nach ihrem „Alter", sie sah lediglich darauf, ob das, was die Gemeinde glaubte, unzweideutig bezeugt wurde. Ihre Frage hieß: wie stehen diese einzelnen Bücher zur Tradition? So hat also die Tradition den Ausschlag gegeben, als bei der Kanonbildung dieses Buch hereingenommen, jenes abgelehnt wurde. Wie will man z. B. anders als im Wissen darum, daß hier die Predigt der Gemeinde ihren Niederschlag fand — mit der Frage der Apostelgeschichte fertig werden, die ja bekanntlich in manchen Punkten mit den historischen Hintergründen des Galaterbriefes schwer in Einklang zu bringen ist!? Bei allem, was kritisch gegen Rudolf Bultmann gesagt werden kann, muß man ihm dafür dankbar sein, daß er klar erkannt hat, was lange in der evangelischen Kirche in Vergessenheit geraten ist: Welch eine Rolle das Glaubensgut der Gemeinde in jenen ersten Jahrhunderten gespielt hat. Welche Konsequenzen er daraus zieht, soll hier nicht erörtert werden. — Mir liegt daran, mit diesen kurzen Hinweisen auf die Ungeheuerlichkeit aufmerksam zu machen: daß die Kirche, oder sagen wir die Gemeinde mit ihrer Tradition das erste ist, die Bibel das zweite! Diese Ungeheuerlichkeit geht noch weiter: Nun gilt diese aufgeschriebene Tradition als „Offenbarung Gottes", als Werk des Heiligen Geistes, als Menschenwort, das unter dem Einfluß des Heiligen Geistes entstanden ist. Und daran hält die christliche Gemeinde bis heute fest oder sie ist nicht als eine solche zu bezeichnen. Diesen Anspruch stellte die Kirche,

b) Für die katholische Lehre siehe die Einleitungen in die Dogmatik (z. B. Diekamp, Schmaus). Die Red.

als sie ihren Gläubigen das Werk der Bibel übergab — und stellte ihn vor aller Welt! Katholische und evangelische Christen gehen soweit in ihren Ansichten über die Schrift zusammen. Sie sagen: die traditio constitutiva bleibt die Heilige Schrift für alle Zeiten. Das Problem heißt jedoch: darf die Kirche, nachdem sie die Bibel den Gemeinden in die Hand gab, ähnliche Dinge auch später noch tun, darf sie ergänzen? Die katholische Kirche antwortet darauf: es gibt neben der traditio constitutiva eine traditio continuitiva oder declarativa, d. h. die Kirche hat die Vollmacht, die in der Bibel niedergelegten, von ihr einst als Norm, als „Offenbarung" ausgegebenen und erkannten Heilswahrheiten — zwar nicht zu vermehren, aber auseinanderzufalten für eine bestimmte Zeit, in einer besonderen Lage. Die Sicherung, daß es auch bei dieser Entfaltung bei der „Offenbarung Gottes" bleibt, gibt das kirchliche Lehramt, das ja nach katholischer Auffassung keine bloße Institution, sondern das ausführende Organ der Kirche als des Leibes Christi ist, also vom Heiligen Geist dazu angeleitet, mit Vollmacht ausgerüstet bis zum jüngsten Tage. Die evangelische Kirche hat ein solches Lehramt nicht, will eine derartige Garantie nicht — aber hat sie nicht auch — praktisch gesehen— eine Art traditio declarativa? Ich stelle das zur Frage. Bedenken Sie, daß ja jeder Prediger auf dem Boden irgendwelcher Lehrer, in irgendeiner Tradition steht. Es geht gar nicht ohne eine solche. Diese Tradition ist natürlich keineswegs bei allen die gleiche. Daraus ergibt sich das Problem nach der rechten Auslegung. Mit den eben angeschnittenen Fragen, die ich bitte bereitwillig mitzubedenken, haben wir alles anklingen lassen, was uns im Laufe dieser Tagung beschäftigen muß. Wir werden ihnen auch gleich wieder begegnen, wenn wir uns mit den biblischen Berichten über Maria beschäftigen.

Das dreifache Wunder der Geburt

Wir wollen die Heilige Schrift in der Haltung der Anbetung lesen. Dafür bereiten wir uns gemeinsam vor, indem wir (ein Gebet Oetingers) miteinander beten:

„Gelobet seist Du, ewiger Gott,
daß Du uns armen Menschen zulieb
mit der Menschwerdung Jesu
so große Dinge unternommen hast.
Engel und Menschen werden daran
Deine Güte und Wahrheit zu lernen haben!" Amen.

Bernhard von Clairveaux spricht von einem dreifachen Wunder der Geburt. Das erste: Daß Gott Mensch geworden; das zweite: Daß die Mutter Jungfrau ist; das dritte: Daß das Menschenherz solches glauben kann[3]).

Im Zusammenhang mit der Betrachtung der Gestalt Marias wollen wir diese drei Wunder bedenken.

---

[3]) Bernh. v. Clairveaux „Ansprache auf die kirchlichen Zeiten", zit. n. H. Asmussen, Der Herr der Welt ein kleines Kind, Stuttgart 1949.

1. Das Wunder, daß Gott Mensch geworden

Nur Lukas und Matthäus berichten uns über die Anfänge des Lebens Jesu. Markus und Paulus schweigen. Der Theologe Johannes enthüllt und verhüllt das Geburtsgeschehen mit dem großen Wort: „der Logos — das Wort — ward Fleisch." Maria hingegen läßt er in seinem Evangelium an zwei ganz bezeichnenden Stellen auftreten, die wir später betrachten wollen. In kunstvoller Weise hat Lukas die Ankündigung und Geburt von Johannes dem Täufer und Jesus miteinander verwoben. Er bekam die Geschichten aus der Tradition der Gemeinde, er hat sie nicht selber ausgemacht. Aber dann hat er ihnen einen Zusammenhang gegeben, sie einander zugeordnet; sie erhielten die Akzente, die uns heute vorliegen. Wunderbar sind diese lukanischen Kapitel aufgebaut. Beidemal ist es ein Engel, der die Geburt ankündigt, beidemal geht etwas Außergewöhnliches vor sich: Elisabeth, die Unfruchtbare, Maria die Jungfrau, gebiert. Die ersten Szenen klingen in einem Doppelhymnus aus, gesungen von Maria und Zacharias. Die ersten Kapitel sind wirklich mehr als bloße „Vorgeschichten". Lukas legt in ihnen das Fundament für alles Weitere. Die Geschichten, die den kleinen Johannes betreffen, schauen noch einmal zurück auf das Alte Testament, sie greifen die uralten Adventsverheißungen der Väter auf. In dem, was Maria geschieht, wird zwar auch manches aus dem Alten Bund gebracht, die Entscheidung aber fällt für alle Zukunft, wir schauen hier mitten in die Erfüllung hinein. Lukas hat alles mit der Geschichte der Begegnung beider Frauen verbunden. Im Gruß der Elisabeth und des noch nicht geborenen Johannesknaben an Maria, die ihr Kind schon unter dem Herzen trägt, unterstellt sich der Alte Bunde dem Neuen.

Was ist Maria widerfahren?

(Wir lesen Luk. 1, 26—38)

Der Engel kündigt ihr die Geburt an. Maria antwortet mit der erstaunten Frage: wie soll das zugehen, ich weiß von keinem Mann? Martin Dibelius meint, man solle in V. 27 an dieser Stelle das „sie war verlobt mit einem Manne, namens Joseph" einklammern, es gehöre nicht hierher. Dann würde sich „Vom Hause Davids" auf Maria beziehen — und die erstaunte Frage sei besser zu erklären. Maria würde so nicht gefragt haben, wenn sie bereits zur Ehe versprochen gewesen sei. Wie sollte sie da nicht hoffen, einmal auch ein Kind zur Welt zu bringen? Außerdem wird in diesem Abschnitt das Verhältnis zu Joseph nie berührt. Ganz anders liegen die Dinge in Matth 1; Matthäus verteidigt die Jungfrauengeburt gegen irgendwelche Anzweifelungen und berichtet betont „Die Geburt Jesu Christi geschah so" und dann wird Joseph als erster genannt, der etwas über die Jungfrauengeburt erfährt[4]). Kehren wir zu Lukas zurück. Zunächst wird vom Engel verkündigt, wer hier geboren werden soll. „Den Sohn des Höchsten" soll Maria zur Welt bringen. Wer einen Sinn dafür hat, begreift, das ist etwas Furchterregendes, eine Sache, bei der man ganz allein ist, derartiges ist keinem Gläubigen bisher widerfahren. Darum, weil Maria zerbrechen

[4]) Martin Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1932.

würde unter der Gewalt solcher Ankündigung, hüllt der Engel seine Botschaft in den Hinweis ein, daß sie auch die Kraft dazu haben werde. Dreimal nennt er diese Kraft, es ist die Gnade Gottes. „Gegrüßest seist du voller Gnaden!" „Der Herr ist mit dir!" „Du bist begnadigt unter allen Frauen." Gnade heißt hier also eindeutig: Der Herr ist mit dir! — Und noch einmal spricht er, als ob er es ihr nicht genug einschärfen könnte: „Du hast Gnade bei Gott gefunden."

Neben dem erschreckenden Prädikat „Sohn des Höchsten", d. h. Sohn Gottes legt der Engel dem zu Gebärenden weitere Namen bei, die Maria aus der Tradition ihres Glaubens bekannt waren, „ein König über das Haus Jakob", „Sohn Davids". Damit weist er darauf hin, daß die Erfüllung sehnlicher Erwartung bald geschieht, durch Maria geschehen soll. Aber über allem steht das Wort: „Gottes eigener Sohn." So wird Maria zur Mutter des Sohnes Gottes. Der Gemeinde, für die Lukas zu einem Evangelisten des Neuen Testamentes erhoben wird, ist damit noch etwas anderes bestätigt, was — ohne diesen Gemeindeglauben zu kennen, nicht aus der Stelle selbst ersichtlich ist: Gott selbst wird geboren (vgl. Johannes!). Denn sie kennt ja und bekennt das Apostolische Glaubensbekenntnis zum dreieinigen Gott, das bereits Jahrzehnte vor der „Bibel" in ihre Hand gegeben wurde. Maria ist also die Mutter Gottes. So bestätigt es später das Konzil zu Ephesus. Lukas, die spätere Gemeinde wissen, es kommt alles darauf an, wie man die Frage: wer ist denn Jesus Christus? recht beantwortet. Schon damals wollte man ja am liebsten Jesus als den reinen Menschen und das Vorbild verehren und sich damit begnügen. Wenn das Dogma, das aus dem Glauben der Gemeinde heraus geboren wurde, dann hieß, „Maria ist die Mutter Gottes", so war die Frage nach der Gottheit Jesu damit indirekt entschieden. Unbefangen spricht Luther im „Magnifikat" von der „Mutter Gottes". Karl Barth schreibt in unseren Tagen: ob einer wirklich Christ ist, muß sich daran ausweisen, „ob er die Bezeichnung ‚Mutter Gottes' für einen legitimen Ausdruck christologischer Wahrheit gutheißt" [5]). Auf die Frage nach dem Wie, antwortet der Engel dasselbe, nur von einer anderen Seite her gesehen: Der Erzeuger ist Gott. „Der vom Heiligen Geist Erzeugte ist Gottes Sohn." Als Zeichen dafür wird Maria gesagt: daß sie jungfräulich gebären soll.

2. Das Wunder, daß die Mutter Jungfrau ist

Bezeichnenderweise hat Harnack (warum sollte man ihn nicht auch in Ablehnung zitieren?) diese ganzen Verse über das Wie der Geburt für einen mythologischen Einschub gehalten, gewiß manche mit und nach ihm. Man läßt sich verwirren durch die sogenannten religionsgeschichtlichen Parallelen. Der Sage nach soll ja auch Plato, Caesar, Augustus der Sohn eines Gottes sein und keinen leiblichen Vater haben. Dibelius weist aber mit Recht darauf hin, daß Lukas weder die Schilderung einer Begattung durch einen Gott bringt, noch die Geburt des Kindes ausmalt, und vielmehr keusch und zurückhaltend das Geheimnis einbettet in die rätselhaften Worte „der Heilige Geist wird dich überschatten" [6]). Das ist kein

[5]) K. Barth, Dogm. I, 2. S. 151 ff.
[6]) Siehe Dibelius, a. a. O.

Ausdruck, der einen Geschlechtsverkehr umschreibt. Hier geht es auch nicht um einen der sinnlichen Frauentypen wie in den Sagen, hier ist betont von einer Jungfrau die Rede. Das ist etwas Unerhörtes, Einmaliges.

> Matth 1 weist zur Begründung der Jungfrauengeburt auf Jesaja 7,14. Die erste Christenheit sah hier die alte Weissagung bestätigt. Wie wir wissen, haben die Juden nie solcher Interpretation dieser Stelle recht gegeben, wie wir z. B. auch aus dem Dialog Justins mit Tryphon wissen. Woher kommt das?
> Der hebräische Urtext der Jesajastelle läßt es offen, ob „junge Frau" oder „Jungfrau" (alma kann beides bedeuten). Die LXX aber übersetzt parthenos, sicherlich ohne Betonung. Die christliche Exegese aber betont dieses Wort; aus ihrem Glauben heraus liest sie das Alte Testament, von der Erfüllung her muß sie diese Stelle erstens messianisch, zweitens von Jesus Christus her verstehen, unabhängig davon, wie Jesaja selbst oder seine Zeitgenossen sie verstanden. Vermutlich hat Jesaja den eschatologischen Bogen kürzer gesehen, die Erfüllung im Politischen, und näher. Die Gemeinde las eben das Alte Testament nicht als historisches Dokument, in dem prophetische Gedanken wiedergegeben sind, sondern als das lebendige, bis ans Ende währende und sie begleitende Wort Gottes.

In der Lauretanischen Litanei, der Marienlitanei der katholischen Kirche wird Maria an einer Stelle angeredet als „foederis arca", als Bundeslade. Als solche bezeichnen sie auch schon einige Kirchenväter. Diese merkwürdige Anrede erklärt sich von hierher: „Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten". Über der Lade ruhte die „Herrlichkeit Gottes", jene geheimnisvolle Wolke, die dem Volke des Tages und des Nachts voranzog.

Es ist kein Zweifel, die Gemeinde hat von Anbeginn besonderen Wert darauf gelegt, daß die Geburt des Gottessohnes aus Maria der Jungfrau geschah. (Johannesprolog „nicht vom Willen eines Mannes".) Lukas erzählt uns den Vorgang der Empfängnis nicht, ebensowenig wie die anderen Evangelisten. Büchsel sagt einmal dazu: „Man malt keine Madonna ohne Kleider". In der nächsten Szene, der Begegnung der beiden Frauen, hat Maria bereits empfangen.

Wozu die Jungfrauengeburt? Darauf gibt Lukas nur eine indirekte Antwort: Um Gottes Souveränität zu bezeugen, um den Heilsplan, die Schrift zu erfüllen. Im Hintergrund mag wohl auch der Gedanke mitspielen: Nur eine Jungfrau ist der Verbindung mit Gott fähig und würdig.

> Lassen Sie uns eine kleine Weile innehalten und sehen, welche Rolle die Jungfrau Maria in den nächsten Jahrhunderten im Glauben der Kirche spielt. Im Unterschied zu allen sogenannten religionsgeschichtlichen Parallelen muß gesagt werden: Die Jungfrau Maria wurde geglaubt und bekannt, glauben und bekennen tat man in diesem Sinne die Sagen von den „heiligen Hochzeiten" nicht. Sie waren lediglich Schmuck. Im ältesten Bekenntnis, dem Apostolicum, wird bekannt: „Geboren von der Jungfrau Maria". Dieses Bekenntnis wurde feierlich den Taufbewerbern mit den Worten überreicht: „Ihr sollt empfangen die Sakramente des evangelischen Symbols, das vom Herrn eingegeben, von den Aposteln eingeführt worden ist, dessen Worte wenig, dessen Geheimnis aber groß ist." Oder das Nicaenum zweihundert Jahre später: „leibhaftig worden durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch worden."
> Wenige Jahre später singt Ambrosius von Mailand sein Te deum laudamus — und darin: „Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis

uterum", was Luther in seinem „Herr Gott, dich loben wir" mit den Worten übersetzt: „Der Jungfrau Leib nicht hast verschmäht, zu erlösen das menschlich Geschlecht."

Die Jungfrau wird nicht um ihrer selbst willen, immer um des Sohnes Gottes willen genannt und bekannt, auch wenn später der Gedanke der Jungfrauenschaft an sich für Askese und Nachfolge eine besondere Rolle spielten. Man teilt in der kirchlichen Sprache dem Worte „Jungfrau" gerne das Wörtlein „rein" zu. Wir müssen uns hüten, zu meinen, das sei ein biologischer Ausdruck. Es soll damit, und auch mit der Jungfrauenschaft, viel mehr eine Wesenshaltung ausgedrückt werden.

Es ist ein großer Jammer, daß der Schweizer Theologe Emil Brunner in den biologischen Denkkategorien so befangen ist, daß er sowohl in seinem Buche „Der Mittler", als auch in dem „Der Mensch im Widerspruch" bekennt, mit der Jungfrauengeburt nichts anfangen zu können. Er meint, hier zöge die Kirche der Wissenschaft gegenüber den kürzeren.

Als Berdjajew über dem erstgenannten Buch saß, schrieb er: „Daß Brunner an die Jungfrauengeburt nicht glaubt, sie ihm auch gleichgültig ist, macht mich traurig. Als ich an diese Stelle kam, wurde die Sache langweilig. Denn mir schien so, als werde nun alles durchgestrichen" [7]).

In der „wilden Tradition", d. h. in der von der Kirche für den biblischen Kanon nicht aufgenommenen, wird im sog. „Protevangelium des Jakobus" [8]) versucht, aufzuzeigen, daß Maria in jeder Hinsicht ein besonderer Mensch gewesen sei. Sie wird als Kind frommer Eltern gezeigt, ihre Geburt selbst gehört zu den Wundern Gottes; die Wunderbarkeit wird dann zum Mirakelhaften erweitert: Die Hebamme muß feststellen, daß Maria auch nach der Geburt des Knaben Jungfrau geblieben ist. Hier ist deutlich, daß die rechte fromme Scheu vor frommer Neugier gewichen ist. Was Lukas verschleiert, absichtlich nicht erzählt, weil man solches nicht erzählen kann, wird ans Licht gezerrt. Fast alle „Marienleben" großer Maler nehmen Motive aus diesem Protevangelium auf. Die Kirche hat sich, wie gesagt, zunächst ablehnend diesem Evangelium gegenüber verhalten. Später hat sie sich doch diesen oder jenen Zug zu eigen gemacht. Das zu zeigen, liegt nicht im Rahmen meines Themas.

Hier mag nur eine aufschlußreiche Sache berichtet werden. Der große Reformpapst und Heilige Pius V., der ein Fingerspitzengefühl für das, was dem göttlichen Bereich angemessen ist, hatte, wünschte, daß die Gedenktage für „Joachim", den von dem Protevangelium so benannten Vater Marias, und für die „Darstellung im Tempel" (die kleine Maria war nach der erwähnten Quelle lange Jahre Tempeljungfrau) aus dem römischen Brevier gestrichen würden. Er wünschte es, weil er sah, daß hier menschliche Versuche unternommen werden, dem Geheimnis der Jungfrauengeburt nachzuspüren. So in den Jahren 1566—72; beide Feste waren aber unter seinen Nachfolgern schnell wieder eingeführt.

Schließen wir unsere Betrachtung über die Verkündigung ab mit der Antwort Marias an den Engel. „Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir gechehe, wie du gesagt hast!" Aus diesen wenigen Worten wird

[7]) Vgl. K. Barth, a. a. O., S. 201 und Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch (1937), S. 405 f.

[8]) Es ist nichts Ungewöhnliches in der alten Zeit, daß sich Schriftsteller den Namen eines Größeren beilegten, um die Aufmerksamkeit der Leser zu erregen. Siehe zum Protevang. d. Jak. die Neutestamentlichen Apokryphen von Hennecke, 2. Aufl., Tübingen 1924.

deutlich, wie sehr Maria Gottes Willen zu ihrem eigenen gemacht hat. Sie spricht nicht: „ich will . . .", sondern kann sich nur noch als ein Werkzeug in der Hand Gottes ansehen, das etwas auszurichten hat. Von hierher führt eine gerade Linie zu ihrem „Lobgesang". Und nun kommen wir zum dritten Wunder: Daß ein Menschenherz solches glauben kann!

3. Daß ein Menschenherz solches glauben kann: Das Magnifikat

(Wir lesen Lk 1, 46 ff.)

Das Magnifikat ist ein neutestamentlicher Psalm, von Lukas, d. h. letztlich von der Gemeinde der Jungfrau Maria als das Amen in den Mund gelegt, das sie auf das lobpreisende Wort Elisabeths spricht. Elisabeth: „Es wird vollendet werden alles, was dir gesagt ist von dem Herrn." Maria: „Meine Seele erhebet den Herrn . . ." — Die einzelnen Verse dieses Psalmes sind nicht neu. Dem Sinne nach finden wir sie im Lobgesang Hannas, der Mutter Samuels, oder in einzelnen Psalmversen des Alten Testamentes wieder. Also hätte Maria das schöne Lied des Glaubens gar nicht selber gesungen? Gehört es also gar nicht im historischen Sinne zu Maria? Hier bricht das eingangs dargelegte Problem von Schrift und Tradition auf. Maria hat sicherlich diese alttestamentlichen Verse gekannt, gewiß hat sie sie mit ihrem Volke oft gebetet. Aber hat sie sie gerade hier gebetet, im Bewußtsein der gerade erworbenen unsagbaren Erfahrung mit Gott? Das ist eine müßige Frage, die wir nie lösen können[c]. Die Gemeinde aber war fest davon überzeugt, daß das Magnifikat hierher gehört, sie hat es von Lukas angenommen, unabhängig von der Frage, ob das historisch einwandfrei feststünde. Sie nimmt es so tief in ihren Besitz, daß sie es immer und immer wieder auch zu ihrem eigenen Liede macht. Dieser Lobgesang entspricht dem Bilde, das die Kirche von Maria hat. Weil die Gemeinde ein bestimmtes Wissen von Maria besaß, verbindet sie diesen Psalm mit dem Beten der Jungfrau Maria.

Luther hat das Magnifikat als das Lied des Glaubens bezeichnet. Auf dem Weg nach Worms und dann auf die Wartburg hat es ihn begleitet. Dort hat er es dann zu Ende übersetzt und erklärt. Nach Vollendung überreichte er es Friedrich dem Weisen als Dank für seinen Beistand in den Wormser Tagen. Man sagt, in jenen Jahren habe einer die Auslegung Papst Leo in die Hände gespielt, ohne zu sagen, wer der Verfasser sei. Dieser aber habe gesagt: „Selig sind die Hände, die das geschrieben haben."

Drei Dinge fallen an diesem Psalm sofort in die Augen: 1. daß Maria nach einer kurzen Besinnung auf das, was ihr geschehen, hineilt zur Fülle göttlichen Handelns (ab V. 48 ist Gott das Subjekt!); 2. Maria verwendet Worte des Alten Bundes und blickt doch nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft; 3. Eigentlich ist vom Messias gar nicht die Rede, und doch werden gerade die Werke Jesu Christi umschrieben, die er mit und an der Welt tut.

Der Psalm hat vier Strophen: 46b—48; 49, 50; 51—53; 54, 55. Je zwei parallele Glieder.

---

c) Die katholische Theologie denkt anders. — Die Red.

Als die Kirche sich diesen Marienpsalm im neutestamentlichen Kanon zu eigen nahm, hatte sie schon Erfahrung gesammelt, wie Gott durch Jesus Christus die Welt wandelte. Ihre äußere Lage wies zwar eher gegenteilige Spuren auf, drohend erhoben sich die Gefahren der Christenverfolgungszeit. Aber unter der Bedrängnis erfuhren die Christen den lebendigen Herrn. Aus dieser Zeit gibt es fast nur Darstellungen von dem triumphierenden Christus, die Malereien in den Katakomben sind dafür aufschlußreich, überall Zeichen des Sieges, die Auferweckung des Lazarus, die drei Männer im Feuerofen, der ohne Ende sie speisende Herr usw.

Die erste Strophe: „Meine Seele" bedeutet im alttestamentlichen Sprachgebrauch immer: mein ganzes Wesen, mein Leben. „Mein Geist" ist parallel gemeint. Maria gibt als Grund ihrer jubelnden Freude an: daß Gott ihr Heiland ist. Hier steht im Griechischen das Wort „soter", das zwar noch in der LXX nur der Name für Gott ist, in der lukanischen Zeit aber schon einen weltlichen Klang hatte. Augustus wurde als „soter", als „Weltherrscher" und „Weltbeglücker" ausgerufen. Für die glaubenden Christen war dieser Name zum Titel Jesu geworden (ICHTHYS—S—Soter). Die Übersetzung „Heiland" ist deshalb ungeeignet, weil das Wort Heiland abgegriffen und verweichlicht wurde. Übersetzen wir: „Welterlöser". Nun fängt aber das Verwundern wieder an. Es läßt sich für Maria leichter sagen „mein Kind", als „mein Welterlöser". So wird schon an dieser kleinen Stelle deutlich, wie wichtig es ist, zu bedenken, daß Maria der Mund der Gemeinde ist. Stellvertretend darf sie hier aussprechen, hinausjubeln, was sie sonst schweigend immer und immer wieder überdenkt. Sie spricht es für die Mütter Israels, die Gott gesegnet hat, aber auch für die Glaubenden der Heilsgemeinde des Neuen Bundes. Luther sagt: „Maria geht in ihrem großen Lied spazieren durch alle Gotteswerke, die er wirkt in allen Menschen"[9]). Maria ist der Schnittpunkt zwischen Altem und Neuem Bund. Sie kann von dem erzählen, was Gott getan hat. Dazu Luther: „Siehe, wie rein führt sie alle Dinge auf Gott zurück, wie gar mißt sie sich keine Werke, keinen Ruhm und Ehre an." V. 48 heißt nicht im üblichen Sinne: er hat die Niedrigkeit seiner Magd „beachtet", sondern etwas viel Tieferes: Das „Ansehen Gottes" ist mehr als ein „Blicken auf . . .". Mit diesem Wort soll die Wirklichkeit der Gnade umschrieben werden. Die Gemeinde betet ja auch heute noch: „Laß leuchten dein Angesicht — und gib uns Frieden." Zwischen dem Höchsten und der niedrigsten Magd ist eine wunderbare Gemeinschaft entstanden, die keine Kluft kennt, nur Friede, reines Beieinandersein. Die „Sünde" ist „in" Maria, d. h. in der Frucht, die sie trägt, ausgelöscht, enger können Gott und Mensch nicht beieinander sein. Sie stehen sich gegenüber wie zur Weltschöpfungszeit. Hier geschieht die zweite Schöpfung, Weltwende.

Ein Geschöpf hat in der Fülle der Gnade, die Gott verliehen, sich zum freien Ja für Gott entschieden. Die Väter einst, aber auch die katholische Kirche heute greifen gerne zurück auf das „Protevangelium" im Alten Testament, auf Genesis 3,15. Maria wird die neue Eva genannt.
Erlauben Sie mir einen kleinen Exkurs zu dieser Bibelstelle. Sie gehört in die adventlichen Lesungen, aber ist sie adventlich gemeint? Das ist die Frage, die Theologen bewegt. Sie ist nicht eindeutig zu beantworten. Man muß mehrere Antworten geben. Zunächst mag die Stelle ätiologisch gemeint sein,

[9]) Martin Luther, Das Magnifikat (Calwer-Ausg., Bd. 5, S. 57 ff.).

d. h. als Antwort auf die Frage: wie kommt es, daß Mensch und Schlange Feinde sind? Aber schon im Zusammenhang und der Anordnung der Genesis wird mehr angedeutet. Denn die Schlange verkörpert das Böse. Urfeindschaft ist zwischen dem Mensch und dem Bösen. Diese Feindschaft endet in doppelter Niederlage. „Er wird dir den Kopf zerbrechen und du wirst ihn in die Ferse schnappen." Es wäre dann ein Gerichtswort. Aber das hat der alten Kirche nicht genügt. Sie hat den „Samen des Weibes" auf den Messias gedeutet und ein Siegeswort daraus gemacht. Daß aber in der katholischen Kirche gerade diese Stelle herausgegriffen wird, um die Besonderheit Marias zu betonen, beruht zunächst auf einer falschen Übersetzung der Vulgata, die statt „ipse" „ipsa" übersetzt. Das Weib steht also in der Mitte, nicht der „Same". Die Kirchenväter sind nicht alle der gleichen Meinung. Einig sind sie sich darin, daß hier ein Weissagungswort auf Christus vorliegt. Seit dem Dogma der Immaculata ist es üblich geworden, für die außerordentliche Stellung Marias im Heilsplan Gottes gerade diese Stelle anzuführen. — Auch hier bricht wieder die Frage: „Schrift und Tradition" auf. — Daß überhaupt auf die erste Schöpfung verwiesen wird, gibt uns evangelischen Christen zu bedenken, was wir leicht vergessen: daß Gott seinen Plan ja von Ewigkeit her angelegt hat und nicht willkürlich und punkthaft handelt, d. h. daß er nicht irgendwann mit seinem Arm eingreift und sich dann wieder zurückzieht, daß Vorsehung und Allmacht sich nicht ausschließen.

Die einzigartige Verbundenheit zwischen Gott und Maria ist durch die Gnade Gottes, sein „Ansehen" bedingt, es ist nicht Marias Verdienst. Wir dürfen vielleicht von ihrer objektiven Würde reden, die ihr von Gott beigelegt wurde. Luther: „gleichwie das Holz kein ander Verdienst und Würdigkeit gehabt hat, denn daß es zum Kreuze tauglich ist und von Gott verordnet war, also ist Marias Würdigkeit zu dieser Mutterschaft keine andere gewesen, als daß sie tauglich und verordnet dazu gewesen." Nur muß man Luther entgegenhalten, daß Maria ein lebendiger Mensch und das Holz nur totes Holz war. Gott hat ihr Ja mit eingerechnet und erbat es sich zu seinem Heilsplan. Das Holz ist zwar auch dort eingeordnet, aber an einer anderen, ihm vorbestimmten Stelle. Maria weiß von ihrem Stande, denn sie bezeichnet sich nicht nur als „niedrige Magd", sondern immer auch als „seine Magd". Sie wehrt das Geschenk und den Stand, zu dem sie erwählt ist, nicht ab in einer falschen Demut oder in der überwältigenden Erkenntnis ihrer Niedrigkeit. Die Art ihrer Demut hat Luther recht erfaßt, wenn er schreibt: „Darum steht die Demut nicht darin, daß du leugnest, was du hast, sondern daß du anerkennst und dankst und lobst Gott, weil er es gegeben hat."

Die nächste Zeile ist eine leise Frage an die Protestanten: „Selig werden mich alle Geschlechter preisen." Es scheint oft so zu sein, daß wir gerne ausgenommen sein wollen. Wo ist, abgesehen vom Magnifikat Luthers und einiger guter Worte von Löhe und weniger anderer der Beitrag der evangelischen Kirche zu diesem Lobpreis? Wir können doch nicht übersehen, daß Gott Maria hoch erhoben hat, daß er „große Dinge" an ihr getan hat.

Luther preist sie mit den Worten: „Die großen Dinge sind nichts anderes, als daß Maria Mutter Gottes geworden ist. In diesem Werk sind ihr so viele und große Güter gegeben, daß sie niemand begreifen kann; denn daraus kommt alle Ehre und Seligkeit, daraus kommt es, daß sie innerhalb des ganzen Menschengeschlechtes eine einzigartige Person ist über

alle. Denn niemand ist ihr gleich, weil sie mit dem himmlischen Vater ein Kind, und zwar ein solches Kind hat. In einem Wort, man hat darum alle ihre Ehre zusammen gefaßt, wenn man sie ‚Gottes Mutter' nennt. Es kann niemand Größeres von ihr noch zu ihr sagen, wenngleich er so viele Zungen hätte, als es Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand am Meere gibt. Es will auch im Herzen bedacht sein, was das heißt, Gottes Mutter zu sein." Man soll sie zwar nach Luther keine „Himmelskönigin" nennen, „obwohl es wahr ist". Aber „sie ist keine Abgöttin, daß sie etwas geben kann, sondern allein Gott". „Maria will keine Abgöttin sein; Gott tut alle Dinge. Anrufen soll man sie, so daß Gott um ihretwegen gebe und tue, was wir bitten."

Das heißt „seligpreisen". Seligpreisen heißt ganz gewiß nicht anbeten, das wird übrigens auch immer wieder von katholischer Seite zurückgewiesen. Die Anbetung gebührt allein Gott. Maria seligzupreisen widerspricht nicht — wie wir bei Luther sehen — der Rechtfertigung aus Gnaden. Gerade hier wird deutlich, was der Strom der Gnade Gottes vermag. — Hans Asmussen macht in seinem umstrittenen Buch „Maria, die Mutter Gottes" [10]) darauf aufmerksam, daß wir Protestanten praktisch mit jeder Art Seligpreisung nichts mehr anzufangen wissen. Wir hätten vergessen, daß eine Seligpreisung kein Ideal, sondern ein Urteil ist. Dieses Urteil spricht Jesus in den „Seligpreisungen". Sollte es seine Gemeinde nicht auch fällen dürfen, wenn sie seinen Geist hat? „Es ist ein Stück der Ehre, die wir unserem Herrn schuldig sind, daß wir ihm zutrauen, er werde auf dieser Erde sich so herrlich erweisen, daß die christliche Gemeinde die Gefäße der Gnade auch als solche erkennen kann." Leider hat die Confessio Augustana die großen Heiligen nur noch als „Beispiele" des Glaubens bestehen lassen. Wer in das Ulmer Münster kommt, bekommt einen heißen Schrecken, wenn er sieht und vernimmt, wie die alten Heiligen und Apostel von ihren Säulen heruntergeholt, statt dessen eine Reihe namhafter protestantischer „Persönlichkeiten" hinaufgestellt wurden. So geht es sicherlich nicht. Vielleicht haben der Persönlichkeitskult und die Biographien „großer Männer der Kirche" nicht zum Vorteil der Kirche die Heiligen und das Zeugnis über sie abgelöst.

Wer durch die Katakomben wandert, dem fällt auf, daß auf manchen Christengräbern sehr früher Zeit das Beiwort „Makarios", „Makaria" dem Namen des Verstorbenen zugeteilt ist. Die alte Christenheit wagte es, Menschen „selig" zu nennen. Unbefangen sprach man auch bald vom „heiligen Paulus", aber auch von einer für die Kirchengeschichte unbedeutenden Frau wie der Märtyrerin Felicitas als von einer Heiligen. Man fürchtete nicht, mit diesem Wort das Unheil der Menschenvergötzung heraufzubeschwören. Mit diesem Namen stellte man die Menschen vielmehr in den Bereich der Gnade Gottes, die sich an ihnen offenbart hat. — Im „Magnifikat" kann auch Luther noch ganz unbefangen von „Anrufen der Heiligen" sprechen. Es kommt mir so vor, als ob wir Evangelischen Christus in einen leeren Saal gestellt haben. Er aber will mit allen, denen er seine Gnade austeilte und austeilt, zusammensein.

Die beiden nächsten Strophen bringen die Erkenntnis, daß der Mächtige auch der Barmherzige ist, der sich Herabneigende dennoch

[10]) Hans Asmussen, Maria die Mutter Gottes (Stuttgart 1950), 53 ff.

heilig. Das ist uralte Glaubenserkenntnis, die schon im Psalm 103 steht und sich bereits bei den Propheten findet. Johannes kennt sie, wenn er schreibt „Gnade und Wahrheit ist in Jesus Christus worden". Das ist nichts Selbstverständliches. In der Welt schließen sich Liebe und Wahrheit aus. Es ist ein Stück Weihnachtserfahrung. Die Christen der Katakomben haben das begriffen, wenn sie Jesus Christus als den Hirten darstellen, der zugleich der Weltenrichter ist. Gnade und Wahrheit verwandeln eine Welt. Die Welt wird in die große Umkehr, die Buße, gestellt. Maria sieht wie in einer Vision, wie das geschieht. Gott beginnt zu herrschen, und nun wird alles anders. Die bisher unter den Menschen für hoch geachteten müssen weichen. Andere werden aus der Fülle seiner Gaben nehmen. Im Grund genommen beschreibt der Psalm, was Jesus auf Erden schon begonnen hat. Die Starken hat er vors Gericht gezogen, die Schwachen an sein Herz. Die Reichen lassen ihn draußen stehen. Da läßt er sich bei den Armen ein usw.
Strophe 4: alles Heilshandeln gilt seinem „Diener Israel", d. h. dem frommen Israel, d. h. der Gemeinde der Heilszeit, zu der ein Abraham gleicherweise gezählt wird wie ein heidenchristlicher Glaubenszeuge. Gottes Gnade gehört keinem einzelnen allein, auch nicht nur Maria. Sie gehört der ganzen Kirche. Die wahre Gemeinde Israel ist das Ziel der Wege Gottes. Maria begreift das und frohlockt: er hält, was er verspricht! Daran erkennt sie, daß die Zeit der Erfüllung im Anbruch ist. Und nun zeigt sie auf in diesem Lobgesang, was noch alles hineingenommen werden soll in die Erfüllung, die ebensowenig ausbleiben wird als die Erfüllung der Verheißung des Engels an sie.

Der Weg Marias als Mutter Jesu Christi

Wenn der Evangelist Lukas die Weihnachtsgeschichte so viel irdischer darstellt als die der Verkündigung, so hat auch das seinen tiefen Sinn, so ist auch das in der Predigt der ersten christlichen Gemeinde enthalten gewesen. Dibelius hat in seinem schon erwähnten ausgezeichneten Buch „Jungfrauensohn und Krippenkind" die Divergenz zwischen beiden Berichten herausgestellt. Hier das Wunder — dort die armselige Geburt. Hier ein Lobgesang, der Himmel und Erde umspannt, dort nur ein paar Hirten, die begriffen haben. Es soll deutlich gemacht werden: der Jungfrauensohn ist ein Krippenkind, ein Menschenkind wie andere auch, von der Mutter umsorgt, auf die Mutter angewiesen, gewindelt. Die ganze Komposition wird dann zusammengeschlossen durch das verbindende Band der Engelsbotschaft. Die Engel bei der Krippe sind aber nur in der Phantasie der Maler anzutreffen! Sie sind faktisch nicht da. Maria muß sich erst von den Hirten sagen lassen, daß auch die Engel an dieser Stelle verkündend eingetreten sind. Bei allem Wunderbaren, was von Maria berichtet ist, gilt doch von ihr: Sie lebt im Glauben und nicht im Schauen. Schauen kann sie nur Heimatlosigkeit, Fremde, Ferne der Menschen. Ihr Glaube drückt sich dann auch nicht einmal in Worten aus, sondern er wird vom Evangelisten umschrieben „Maria behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen".
In ihrem Herzen geht jetzt dasselbe vor sich, wie bei dem, der die Taufe empfängt: Dieser sieht nur das Wasser, sie nur die Krippe. Man muß das

Wort der Verheißung hinzugeben, um zu begreifen. Maria hat einen schweren Weg vor sich, das gibt ihr Simeon zu wissen, es ist ein Weg des Schwertes, das durchs Herz geht. Nicht viel anders ist es uns bei Matthäus dargestellt, obgleich die Magier von den Enden der Erde herbeikommen. Die Verfolgung von Herodes droht. Die erste Christenheit hat eine Vorliebe für die Magiergeschichte gehabt, überall finden wir diese Szene auf Sarkophagen und in den Katakomben dargestellt. Kürzlich hat man noch in den Grotten von St. Peter einen Sarkophagdeckel mit den drei Magiern, Maria und dem Kind gefunden. Die heidenchristliche Gemeinde hat sich in diesen gläubigen Heiden wiedererkennen wollen.

Bisher haben wir immer betont, Maria ist nur um des Kindes wegen anzuschauen, zu preisen; um so erstaunlicher muß es sich anhören, wenn wir erfahren, daß das herangewachsene Kind selbst überhaupt keinen Wert darauf zu legen scheint, seinen Zusammenhang mit dieser Mutter zu betonen oder zu respektieren. Der zwölfjährige Jesus entläuft ihr in den Tempel und kennt nur noch den Willen des Vaters im Himmel. Als er ein Mann ist, geht er an ihr so vorüber, daß er sie niemals mit „Mutter" anredet. Jedenfalls berichtet die Schrift nichts davon. Wir werden sehen, daß in einem ganz anderen Sinne Jesus die Zugehörigkeit zur Mutter doch betont, aber wir erkennen das nicht auf den ersten Blick. Daß Maria den Heiland geboren hat, macht ihre Einzigartigkeit aus. Daß sie aber ein Leben lang auf den Glauben an die Gnade Gottes angewiesen ist, stellt sie uns wieder an die Seite.

Es scheint fast so, als ob gerade sie nicht in die Nähe Gottes und Jesu gezogen worden wäre. Die Jünger, ursprünglich wildfremde Menschen, dürfen nahen Umgang mit ihm haben. Jesus stellt sie unter den Willen seines Vaters. Nun kann Maria ihres Sohnes Leben nur noch begleiten, wenn sie sich diesem Willen auch immer und immer wieder unterstellt. Alle Sorgen, wie die Geschichte von der Hochzeit zu Kana zeigt, die sonst in einem fürsorglichen Mutterleben Raum haben dürfen, allen Anspruch auf den Sohn, muß sie lernen aufzugeben. Der Herr — so wird es offenkundig — ist in seinen Entscheidungen nicht auf sie angewiesen. Das zeigt uns das Wort: „Frau, was habe ich mit dir zu tun!" Immer stiller wird es um Maria nach den Berichten der Evangelien. Da ist nichts mehr von dem Lobgesang der Engel zu merken. Aber vielleicht ist gerade das ein Zeichen dafür, daß sie ihrem Sohne nachfolgt, nicht im wörtlichen, sondern im übertragenen Sinne. So kann es gut sein, was Guardini meint, daß Jesus von ihr spricht, als er der überschwänglichen Frau auf ihren Ruf „Selig, der Leib, der dich geboren . . ." antwortet: „Nein, selig, die Gottes Wort hören und bewahren" (Luk 11, V. 28). Gerade weil diese Geschichte von Lukas berichtet wird, scheint mir solche Auslegung angemessen. Man kann natürlich dieses Wort auch ganz anders auslegen, etwa im Sinne von Matth 13, 55 f., wo Jesus eindeutig und scharf zwischen seinen leiblichen und geistlichen Verwandten scheidet. „Wer sind Mutter und Brüder — diese!", sagt der Herr, und zeigt auf seine Jünger.

Zwei weitere Textstellen, die Maria aus ihrem Unbeachtetsein herausnehmen, scheinen der Auslegung von Lukas 11, 28 (s. o.) recht zu geben. Der Evangelist Johannes stellt Maria unter das Kreuz (Joh 19, 25 f.). Selbst

nicht in der Todesstunde sagt Jesus „Mutter" zu ihr. Aber er tut etwas Größeres. Er ordnet sie dem Jünger zu, welchen er lieb hatte. Er nimmt sie ganz hinein in seine Familie, die nicht die Familie der Blutsbande, sondern die Familie derer ist, die Gottes Wort und Willen tun. Das Wort: „Siehe, das ist deine Mutter . . ." bedeutet keineswegs: siehe Johannes, die arme, verlassene Frau, sie hat niemanden auf der Erde, sei gut zu ihr . . Im Johannesevangelium haben die Dinge einen bestimmten und wohlüberlegten theologischen Sinn. Sicherlich hat Bultmann ihn nur ungenügend erfaßt, wenn er meint, hier stelle Jesus die judenchristliche Gemeinde unter die Obhut der heidenchristlichen, und beide stünden eben unter dem Kreuz[11]). Was die Apostelgeschichte 1, 14 fast nebenbei erwähnt, daß auch die Mutter Jesu zur Urgemeinde gehört (die Apostelgeschichte ist früher geschrieben als das Johannesevangelium!), das deutet Johannes theologisch: Maria ist ihrem Sohne in einem ganz neuen Sinne „Nächste" geworden. Und so schließt sich der Kreis um Maria, deren Amt darin besteht, „Magd des Herrn" zu sein. Sehen wir sie so, dann bleibt uns die Verlegenheit einer psychologischen Exegese erspart. Gott würdigt sie, die Mutter seines Sohnes, und das heißt im Glauben der Christenheit auch — seine Mutter zu sein — und würdigt sie, den Heilsweg bis ans Kreuz mitzugehen. Wobei noch eins bedacht werden muß: Das Kreuz im Johannesevangelium ist schon das Zeichen für den Sieg, ist Zeichen der Erhöhung, ist alles zusammen: Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt und Gericht. An diesem Zeichen bekommt Maria Teil, wie die Gemeinde Jesu Christi an ihr Anteil bekommt.

Marienfeste in der Kirche

Wir haben eingangs erwähnt, daß man betend die Heilswege Gottes betrachten müsse. Darum ist es nicht erstaunlich, wenn die Kirche in der Kette ihrer liturgischen Feste eine Gebetswanderung um die Heilsereignisse macht. Marienfeste dürfen da nicht fehlen. Es ist viel zu wenig bekannt, daß auch in der evangelischen Kirchen Marienfeste vorgesehen sind (Verkündigung, Heimsuchung, Darstellung Jesu im Tempel), sie stehen in den lutherischen Agenden. Aber es ist selten, daß sie wirklich gefeiert werden. Die katholische Kirche hat noch einige andere Feste dazu, die sich teilweise auf apokryphe[d]) Tradition zurückführen lassen, aber von der Kirche durch ein besonderes Dogma erhärtet sind, das gilt vor allem für die beiden Feste der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens.

Wer sich einen Überblick über die Marienfeste mit ihren Lesungen und Gebeten verschaffen kann, sollte es tun. Er wird dann zustimmen, daß sowohl bei den liturgischen Gebeten der katholischen, als auch bei denen der evangelischen Kirche alter Zeit weder Maria angeredet, noch in ihrem Namen gebetet wird. Ganz streng hält sich die Kirche an den Rahmen eines rechten Gebetes: Gott Vater wird angeredet, im Namen Jesu Christi wird das Gebet verrichtet, im Hinblick auf den Dreieinigen Gott geschlossen. Ein wenig anders ist es bei dem Gebet „Ave Maria" und den Litaneien:

---

[11]) Rudolf Bultmann, Das Evangelium Johannes (Göttingen 1941), 521.

d) Kein kath. Marienfest feiert ein Geheimnis, das nicht in Schrift und Überlieferung grundgelegt ist. — Die Red.

„Ave Maria" setzt sich aus den lukanischen, eben besprochenen Stellen zusammen. Es ist ein Gruß und kein Gebet, jedenfalls in seiner ursprünglichen Anlage. Das Schlußgebet ist dann später angefügt worden. Ave Maria und Litaneien vermeiden aber bestimmte Worte, die der Anbetung Gottes vorbehalten sind. Nirgendwo findet sich „miserere", immer „ora pro nobis". Die Litaneien werden begonnen und geschlossen mit dem Kyrie eleison. Ave Maria und die Litaneien gehören aber nicht in den Meßkanon. Dort wird das oben erwähnte strenge Gesetz durchgeführt, wie wir es auch von unseren liturgischen Gebeten her kennen. Als Beispiel führe ich eine Oratio zum Tag der Heimsuchung Mariens an, der ich ein evangelisches Gebet zum gleichen Tage an die Seite stelle. Wir erkennen trotz der verschiedenen Akzente manches Gemeinsame. Und trotz des Gemeinsamen die verschiedenen Akzente.

Aus dem römischen Meßbuch: „Wir bitten Dich, o Herr, laß Deinen Dienern das Geschenk Deiner himmlischen Gnade zukommen, damit allen, denen die Mutterschaft der seligsten Jungfrau zum Anfang des Heiles geworden, die Gedächtnisfeier ihrer Heimsuchung den Frieden vermehre. Durch unseren Herrn . . ."

Aus dem „Kirchenbuch für die Gemeinde" [12]). „Allmächtiger Gott, der Du an der Jungfrau Maria große Dinge getan und sie zur Mutter Deines lieben Sohnes unsres Herrn gemacht, auf daß uns kund würde, wie Du der Armen, Nichtigen und Verachteten Dich gnädiglich annimmst, gib, daß auch wir uns in aller Demut und Gelassenheit an Dein Wort mit wahrem Glauben ergeben und also Deines lieben Sohnes teilhaftig werden, welcher mit Dir und dem Heiligen Geiste lebet . . ."

Von rechter Marienverehrung

(Zusammenfassung)

Gibt es von dem Zeugnis der Gemeinde des Neuen Testamentes her eine Möglichkeit der Verehrung Marias und in welcher Hinsicht?

Darauf können wir jetzt eine doppelte Antwort geben:

1. „Marienverehrung" ist nicht nur vom Neuen Testament her gebilligt, sondern vielmehr auch geübt worden. Lukas berichtet uns die Verkündigung des Engels in solch einer Form, daß wir das Ganze nicht begreifen können, wenn wir uns nicht vorstellen, daß dieser Bericht der frommen Verehrung der Gemeinde und seines eigenen Herzens entsprach. Maria gebührt es, verehrt zu werden, denn sie ist die Mutter Gottes, die Gottesgebärerin, Magd des Herrn in dem nur ihr eigenen Sinne. Sie ist so eng mit dem Dreieinigen Gott verbunden, daß wir, sobald wir Seinen Namen nennen, den ihren notgedrungen damit verbinden müssen. Wir können nicht „Gott-Vater" sagen, ohne an den Sohn und die ihn geboren zu denken. Wir können aus dem gleichen Grunde nicht „Gott-Sohn" sagen, auch nicht die Kraft des Heiligen Geistes uns vorstellen, ohne daß Maria mitbedacht wird. Die alte Kirche hat gewußt, warum sie auf Maria als Jungfrau und Mutter wies, wenn sie der Welt bezeugen wollte: Jesus Christus —

[12]) Das Kirchenbuch f. d. Gemeinde, Joh.-Stauda-Verlag. I, 212.

wahrer Mensch und wahrer Gott! Maria soll nicht angebetet werden, sie gehört aber in unsere betende Betrachtung hinein. Maria, die in den innersten Kreis des Erlösungswerkes Gottes gehört, gebührt unsere „Seligpreisung"!

Wenn Karl Barth scharf einwirft: „Wo Maria verehrt wird, da ist die Kirche nicht", so hat er nur dann recht, wenn in der Marienverehrung Maria herausgelöst wird aus ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang, wo sie isoliert wird um ihrer selbst willen, wo ihre eigene Mächtigkeit angerufen und angefleht wird. Bei Karl Barth ist zu berücksichtigen, daß er als Reformierter vom Liturgischen her keinerlei Zugang zu einer rechten „Verehrung" haben kann. Die Fülle gottesdienstlichen Lebens ist nach reformierter Ansicht eher gefährlich, als erstrebenswert. Hier gehen die Meinungen der Konfessionen auseinander.

2. Die Bibel zeigt uns Maria als Vorbild unseres Glaubens. D. h. Maria in ihrer subjektiven Würde, d. h. auch in ihrer ganzen Menschlichkeit. In diesem Bereich „verehren" wir sie nicht. Da ist sie nicht einmal ein besonderes Werkzeug, neben ihr stehen ungezählte andere Glaubenszeugen. Aber sie gilt uns hier als großes Beispiel für das Werk Gottes, das er an einem Menschen tun kann. Hier heißt es: wir können zwar Christus nicht gebären, wir können ihn aber mit der gleichen Hingabe annehmen, wie Maria ihn annahm. Die Fülle der Gnade, die Maria von Gott empfing, um die Verkündigung und die lange Wegstrecke zum Kreuz hin zu bestehen, wird uns in der Taufe zugedacht und im Wort. Wir sind nicht geringer dran als sie. In der Taufe wird im kleinen Weltwende, in der sich die große aus dem Magnifikat spiegelt. Wir gehören dann zum wahren Israel, zur Gemeinde der neuen Menschen, der erlösten und begnadigten Menschen. Maria steht am Anfang der erlösten Menschheit, ihre Erlösung unterscheidet sich nicht von unserer, insofern auch sie geschieht allein durch Jesus Christus, allein aus Gnaden. Maria ist unsere Schwester, die Mutter der Glaubenden. Aber auch hier wären alle Worte und Gedanken über Maria fehl am Platze, wenn sie nicht in den Lobpreis Gottes führten, aus dessen Fülle wir und sie Gnade um Gnade nehmen dürfen. Gott schenke uns, daß wir uns unter diese Gnade stellen. Er gebe uns die Augen der ersten Christenheit!

Die „Bekenntnisse" Augustins als Beitrag zur christlichen Geschichtsauffassung

Von Walter Lipgens, Münster

I.

Die „Bekenntnisse" Augustins, äußerlich in 13 Bücher eingeteilt, enthalten etliche, deutlich voneinander unterschiedene Teile. Jeder dieser Teile scheint einen in sich abgeschlossenen Gegenstand zu haben und man fragt sich mit Recht, was eigentlich den Zusammenhang dieser Teile ausmacht. — Da sind zunächst die ersten neun Bücher des Werkes, in denen Augustin in geschlossenem Ablauf die Geschichte seines Lebens von den Kindheitstagen bis hin zum Zeitpunkt der Bekehrung und des Eintrittes in die Kirche im 32. Lebensjahr beschreibt. Diese große Selbstbiographie hat die immer erneute Anteilnahme der Jahrhunderte an Augustins Lebensweg geweckt und sie ist es, an die man im allgemeinen denkt, wenn man von den „Bekenntnissen" spricht. Dagegen sind die weiteren Bücher 10 bis 13 stets etwas stiefmütterlich behandelt worden, obwohl sie nahezu die Hälfte des Gesamtwerkes ausmachen; aber sie haben augenscheinlich nichts mehr mit dem Lebensbericht zu tun, der im neunten Buch mit dem Eintritt in die Kirche abbricht. Das 10. Buch bietet einen Bericht darüber, wie sich Augustinus jetzt, fünfzehn Jahre später, zum Zeitpunkt der Abfassung der Confessiones empfindet, welcher Kummer ihn bedrückt, welche Erkenntnisse und Hoffnungen ihn als Christen bewegen. Das 11. Buch scheint dann vollends den Zusammenhang zu verlassen; in ihm sinnt Augustinus darüber nach, was das Wesen der Zeit, der „Vergangenheit" und der Ewigkeit eigentlich sei. Darauf bringen das 12. und 13. Buch eine Interpretation des 1. Kapitels der Genesis. — Was haben diese einzelnen Bestandteile miteinander zu tun? Hat dieses Konglomerat von Lebensbericht, Zeit-Philosophie und Genesis-Erklärung unter dem Namen „Confessiones" überhaupt einen tieferen und einleuchtenden Zusammenhang?

Nach diesem kompositorischen Grundgedanken soll im folgenden gesucht werden. Das Erstaunliche ist, daß sich hierbei ein Beitrag Augustins zur christlichen Geschichtsauffassung herauskristallisiert, der eindrücklicher erscheint, als der seines geschichtsdeutenden Hauptwerkes „De civitate Dei" [1]).

Die Anteilnahme der Leser ist in allen Jahrhunderten so sehr auf die erste Hälfte des Buches, die Selbstbiographie, gerichtet gewesen, daß die Frage nach dem Zusammenhang des Ganzen des Werkes lange Zeit nicht gestellt wurde. — Seit sie gestellt wurde, sagen die einen, es gebe keinen

[1]) Es ist dies gleichzeitig eine Studie darüber, wie ein zunächst „neuzeitlich" erscheinendes „Form"-Problem in eine wichtige inhaltliche Problematik hinübergeführt werden kann.

solchen inneren Zusammenhang. Augustinus, der vielbeschäftigte Bischof, der neben all seinen Aufgaben kaum die Zeit fand, die ersten neun Bücher zu schreiben, habe diesen, wie es gerade aus zeitgeschichtlichen Gründen dringlich schien, oder auch, wie er sie gerade als Manuskript fertig gehabt habe, die Zeit-Philosophie und die Genesis-Erklärung angehängt. Dieser Auffassung entspricht es, daß viele Übersetzungen in andere Sprachen einfach mit dem 9. Buche enden und damit stillschweigend die ganze 2. Hälfte des Werkes als „Anhang" kennzeichnen. Selbst Guardini, der einfühlende Interpret der ersten neun Bücher, scheint dieser Ansicht zuzuneigen, wenn er schreibt: „Der Schluß des 9. Buches bildet streng genommen den Abschluß der eigentlichen Bekenntnisse überhaupt" [2]). — Das ist aber im Grunde nur die Anerkenntnis jener oben gekennzeichneten Kompositionsunklarheit. Ist es aber wahrscheinlich, daß ein Augustinus ein Werk schreibt (und so weit unsere Kenntnis reicht, hat er selbst von Anfang an die drei Teile im Zusammenhang geschrieben und als Ganzes aus der Hand gegeben), dessen Einheit nur durch den Buchbinder hergestellt würde? Bei den Büchern Augustins sind die Kompositionsfragen stets von besonderer Schwierigkeit. Er war ein chaotischer Geist in dem Sinn einer immer wieder die Grenzen eines Gedankens übersprudelnden Fruchtbarkeit. Nichtsdestoweniger gelingt es der stetigen Bemühung meist, den treibenden kompositorischen Gedanken fühlbar zu machen. Wir wollen also nicht so rasch einer Resignation, ob überhaupt ein Zusammenhang vorhanden sei, nachgeben.

So haben andere den Versuch unternommen, den inneren Zusammenhang, die Struktur aller 13 Bücher zu erkennen. — Auf Grund einer ausführlichen Kenntnis der Formen, in denen sich in der Antike solche Lebensbeschreibungen darbieten, hat Georg Misch als die besondere und verbindende Idee, die alle Teile der Confessiones gleichmäßig leite, den Charakter der Beichte herausgestellt [3]). Kein Kapitel, in dem nicht Gott mit „Du" angeredet wird, in dem nicht Augustinus immer neu sich die Größe seines Vor-Gott-Bekennens erschauernd bewußt macht und all seine Kleinheit bekennt. Dieses sich durch alle Bücher hinziehende beichtende Bekennen der eigenen Menschlichkeit — das stelle die verbindende Idee dar und mache den Zusammenhang des Gesamtwerkes aus. — Es läßt sich jedoch nicht verkennen, daß mit dieser Auffassung alle die Abschnitte nicht erfaßt sind, in denen Augustin, losgelöst von sich, über erkenntnistheoretische, philosophische und exegetische Fragen meditiert. Außerdem ist durch diese Auffassung Mischs eine verhängnisvolle Verschiebung der Fragestellung eingetreten: gefragt ist ja nicht nach der Form oder nach der Haltung, in der das Werk geschrieben ist, sondern nach der Idee, die den inneren Aufbau bedingt. Beichtendes Bekennen und Du-Anrede Gottes sind die Haltung, in der Augustinus schreibt; das sagt noch nichts über den inneren Aufbau so verschiedener Teile.

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten ging Max Wundt in seinen Versuchen zu unserer Frage [4]) einen ganz andersgearteten Weg. Er verzichtet

---

[2]) Romano Guardini, Die Bekehrung des hl. Aurelius Augustinus, der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen (Leipzig 1935) 178.
[3]) Georg Misch, Gesch. d. Autobiographie, I. Bd. Altertum (1907).
[4]) Max Wundt, Augustins Confessiones, ZNW 22 (1923), 161—206. Derselbe, Besprechung v. Max Zepf, Augustins Confessiones, ebenda 27 (1928), 199 ff. — Zustimmend zu Wundt äußert sich z. B. O. Casel, JLW 4 (1924), 206 ff.

auf den Versuch, aus der inneren Analyse des Gesamtwerkes einen Zusammenhang zu erheben, fragt vielmehr nach „dem äußeren Anlaß, dem die Konfessionen ihre Entstehung verdanken“ [5]), um so aus der Entstehung und Bestimmung des Werkes etwas über seinen inneren Zusammenhang zu ermitteln. Augustinus sei nämlich in den Jahren, da er sich zur Niederschrift der Confessiones entschloß, persönlich sehr heftig angegriffen worden von den Donatisten: wer er denn überhaupt sei und wieso er mit christlicher Vollmacht rede, wer ihn getauft habe, da er doch als Manichäer bekannt gewesen sei [6]). Sich gegen solche Anschuldigungen in einer Bekenntnisschrift, die sowohl über sein Leben, wie über seine Rechtgläubigkeit Auskunft erteile, zu verteidigen, das sei der Anlaß der Confessiones gewesen. Und diesem Anlaß entsprechend habe er sein Verteidigungsbekenntnis in der Form niedergelegt, in der neu aufzunehmende Christen geprüft werden, die nämlich ebenfalls eine Beichte über ihr Leben und darauf ein Bekennen der Lehre an Hand eines heiligen Textes hätten leisten müssen. — Wundt hat damit die Forschung zweifellos vorgeführt. Seine Beobachtungen machen den Anlaß zur Niederschrift der Confessiones mindestens sehr wahrscheinlich; und in bezug auf unser Problem des Aufbaus machen sie einleuchtend, warum Augustinus m e h r geschrieben hat als nur die biographische Lebensskizze. Völlig unerklärt aber bleibt in seinen Ausführungen, warum gerade der Inhalt der Bücher 10 bis 13 für dieses „mehr“ gewählt wurde. Wenn die Confessiones ein Rechtfertigungsbekenntnis darstellten, wieso ist dann gerade das so problematische 1. Genesiskapitel zur Darstellung der rechtgläubigen Lehre verwandt worden, warum nicht eine Kernstelle des Neuen Testaments oder das Apostolische Glaubensbekenntnis? Man muß sich klar darüber sein, daß man auf einen echten inneren Zusammenhang beider Teile, eine Aufeinanderbezogenheit ihres Inhaltes verzichtet, wenn der 2. Teil nur einfach Substrat des Bekenntnisses der „rechten Lehr“ darstellen würde, an dessen Stelle ein beliebiger anderer Text ebenfalls die Rechtgläubigkeit bezeugen könnte. Der Gedanke der inneren Struktur ist also von hier nicht zu erschließen.

So brachte H. Böhmer eine weitere Deutung des inneren Zusammenhangs zum Vorschlag, die bis heute mehr als die Wundtsche Version die allgemeine Auffassung bestimmt [7]). Nicht im demütig bekennenden Beichten wie Misch, nicht im Erweis der Rechtgläubigkeit wie Wundt, sondern in jenem eigenartig erhobenen und freudigen Klang, der die Konfessionen durchzieht, in jenem Jubel zu Gott hin, der immer wieder durchbricht und sich an allen wichtigen Stellen zu großen Dankgebeten zusammenfaßt, sieht er den eigentlichen Charakter des Werkes gegeben [8]). Ihm folgend, bezeichnet Max Zepf als den verbindenden Grundcharakter der Confessiones ihr Wesen als „Dankeshymnus“ und stellt ertragreiche

---

[5]) W u n d t, ebenda, 166.

[6]) So schließt Wundt aus den Akten der Sept.-Synode von 401 in Carthago und mit Hilfe einer sehr umstrittenen Datierung der Enarratio in psalmum 36, in der Augustinus sich ebenfalls gegen persönliche Vorwürfe verteidigt, auf eben dieser Synode.

[7]) H. B ö h m e r, Die Lobpreisungen des Augustinus, NKZ 26 (1915), 419 ff. und 487 ff.

[8]) Böhmer faßt sein Ergebnis in die Sätze zusammen: Die Conf. sind sonach keine Autobiographie, keine Beichte — überhaupt in keinem irgendwie möglichen Sinne des Wortes ein historisches Werk. Sie sind nach Form, Zweck, Plan, Inhalt und Darstellungsweise von Anfang bis zu Ende nichts weiter als ein großes Lob- u. Dankgebet . . . Will man den Titel einigermaßen zutreffend übersetzen, dann wird man mithin kaum einen besseren Ausdruck finden können als die „Lobpreisungen Augustins“ a. a. O. 438.

Untersuchungen über den Zusammenhang von Lied-Hymnus und Prosa-Hymnus in der Spätantike an[9]). E. Willinger[10]) und im wesentlichen ihm folgend Josef Stiglmayr S. J.[11]), desgleichen G. Wunderle[12]) und K. Eder[13]), interpretierten näherhin, daß die verschiedenartigen Teile des Buches sich dergestalt in den lobenden Obergedanken einfügen, daß die ersten neun Bücher mehr in Form einer confessio peccati des vergangenen Lebens ihre confessio laudis abstatten — während die folgenden Bücher 10 bis 13 mehr in Form einer confessio scientiae, „einer Art Rechenschaftsbericht über den Erfolg der wissenschaftlichen Bemühungen um das Schriftverständnis“[14]) der confessio laudis dienen. Werde im ersten Teil Gottes Größe im Kleinen (in der Rettung des einzelnen Menschen) gepriesen, so gebe Augustinus im zweiten Teil „Proben ungeheurer Denkleistung“[15]) und lobe Gottes Güte im Großen (in der Weisheit der Weltschöpfung). Beide Teile aber ließen sich eben unter diesem Obergedanken der confessio laudis zusammenfassen: ein sacrificium laudis Gott darzubringen „das ist das einigende Band der drei Teile der Confessiones“[16]). Ein mitklingender Untergedanke, so fügen Williger[17]) wie Stiglmayr hinzu[18]), der ebenfalls alle drei Teile noch verbinde, liege in der Absicht Augustins, anregend und helfend und erbauend auf die Menschen zu wirken. — Auch diese dritte und letzte Gruppe der Forschung vermag jedoch damit den eigentlichen inneren Zusammenhang der verschiedenen Teile nicht aufzuweisen. Natürlich will Augustinus in seinem Bekennen grundsätzlich und primär Gott loben und sekundär die Menschen anregen. Das will er aber nicht bloß hier, sondern eben das will er in allen seinen Schriften, und das will nicht bloß Augustinus. Zwar ist wiederum wie bei Wundt durch die Einführung der confessio scientiae (diesmal zu Gott, nicht rechtfertigend zu den Menschen hin) begreiflich gemacht, warum Augustinus m e h r bringt, als nur die biographische Erzählung; nicht aber ist erklärt, warum er gerade das Genesis-Kapitel dazu wählt. Es ist nicht überzeugend, daß die Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes allein als Substrat einer confessio scientiae im Rahmen einer confessio laudis fungieren soll (allein als „Probe ungeheurer Denkkraft“!), während ihr eigentlicher Inhalt für den Zusammenhang ohne weitere Bedeutung wäre[19]). Diese Bedeutung des Inhaltes kann aber nicht in einem so umgreifenden und häufigen Gedanken wie dem Lob Gottes gesucht werden. — Auch wäre es für die confessio laudis in ihren beiden Formen im Grunde völlig gleichgültig, ob man z. B. Buch 10 bis 13 umstellen und v o r Buch 1 bis 9 anordnen würde. — Endlich ist auch hier zu wiederholen, was schon zu Misch zu sagen war: im Grunde ist mit der Hervorhebung der Dankgebete und des Lobcharakters wiederum nur die H a l-

---

[9]) Max Z e p f, Augustins Confessiones, Heidelb. Abh. 9 (Tübingen 1926).
[10]) E. W i l l i g e r, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, ZNW 28 (1929), 81—106.
[11]) Jos. S t i g l m a y r SJ., Zum Aufbau d. Confessiones des hl. Augustin, Sch 7 (1932), 387—403.
[12]) Georg W u n d e r l e, Einführung i. Augustins Konfessionen (1930).
[13]) Karl E d e r, Eigenart u. Glaubwürdigkeit d. Confessiones des hl. Augustinus, ThpQ 91 (1938), 606—20.
[14]) E. W i l l i g e r, a. a. O., 88.
[15]) G. W u n d e r l e, a. a. O., 40; dieses Zitat ist geeignet, auf die Schwäche ds. Auffassung besonders hinzuführen: es handelt sich also um eine Art „ausgewählter Proben ungeheurer Denkleistung“.
[16]) J. S t i g l m a y r SJ., a. a. O., 398.
[17]) W i l l i g e r, a. a. O., 98 ff.
[18]) S t i g l m a y r SJ., a. a. O., 402.
[19]) E d e r, a. a. O. 610. „Keineswegs liegt ihm am biblischen Schöpfungsbericht an sich“.

tung beschrieben, in der die Confessiones abgefaßt sind. Das Lob Gottes ist gewiß der Obergedanke, die tragende Grundhaltung. Aber es ist nicht der innere, den Aufbau leistende Gedanke, der allein die Aneinanderreihung der so ungleichartigen Teile, wie Lebensgeschichte, Zeit-Philosophi, Genesis-Kommentar — und gerade dieser Teile und gerade in dieser Reihenfolge — rechtfertigte. Auf diesen treibenden, den Zusammenhang recht eigentlich begründenden, strukturierenden Gedanken aber kommt es uns an. Es gilt, die Kontinuität der augustinischen Denkbewegung aufzuspüren. Sie aber kann nicht aus Überlegungen über Form oder Entstehungsgrund gefunden werden, sondern einzig aus einer Bemühung um den Inhalt. So soll versucht werden, in kurzen Zügen dem Verlauf der Denkbewegung der Confessiones durch alle 13 Bücher zu folgen. Vielleicht, daß sich vom Inhalt her doch der Strukturpunkt zeigt, von dem aus das Ganze des Werkes in seinem Aufbau als tief sinnvoll erscheint — hinreißender als die ersten neun Bücher allein genommen.

III.

Nach einer kurzen Einleitung, die die ersten fünf Kapitel des ersten Buches umfaßt, und die die ganze Wucht der Anrede herstellt auf den hin, dem dieses Bekennen gelten soll, auf Gott, geht Augustinus zurück zu den Tagen seiner Kindheit. Es beginnt damit die Erzählung seines Lebensganges von den Anfängen der Kindheit an bis hin zu jenem entscheidenden Ringen, das mit dem Eintritt in die christliche Gemeinschaft seine Lösung findet.

In der nordafrikanischen Stadt Tagaste geboren[20]), wächst Augustinus unter den Freuden und Nöten des Kinderdaseins auf (1. Buch). Zu früh mit den Erfahrungen des sexuellen Lebens bekannt gemacht, gibt er sich einem zügellosen Leben hin, das zunächst alle ernsteren Regungen in ihm zurückhält (2. Buch). Dieses Leben setzt sich fort, als er zur Ausbildung für den Rhetorberuf, für den ihn sein heidnischer Vater bestimmt hat, in Karthago weilt. Im Verlauf seines Studiums stößt er dort jedoch auf eine Schrift, die einen ersten Durchbruch geistigen Ernstes zur Folge hat: auf Ciceros „Hortensius". Von der Wahrheitsfrage gepackt, geht er die ihm entgegentretenden Lehren, die den Anspruch erheben, von der Wahrheit zu wissen, durch, um sich schließlich für den Manichäismus, jene Mischreligion, die damals viele Gelehrte zu ihren Anhängern zählte, zu entscheiden (3. Buch). Nach Abschluß seiner Ausbildung kehrt Augustinus nach Tagaste zurück, um daselbst seinen Beruf als Rhetor vom 19. bis zum 28. Lebensjahr auszuüben. Er ist sehr auf äußeren Ruhm bedacht und in seinem Lebenswandel ändert sich wenig. Aber ein Ereignis bringt ihn auch in diesen Jahren etwas weiter: als sein geliebter Freund stirbt, beginnt er entgegen der manichäischen Lehre eine geistige Unvergänglichkeit des Schönen und Guten zu glauben (4. Buch). In seinem 29. Lebensjahr aber wird Augustinus von einer tiefen Unruhe gepackt; er bricht sein bisheriges Rhetoren-Dasein in Tagaste ab und zieht nach Italien. Gleich-

[20]) R. Guardini, Die Bekehrung des hl. A. Augustinus (Leipzig 1935), hat den Lebensweg, wie ihn die ersten neun Bücher erzählen, meisterlich nachinterpretiert. Hier kann es sich nur darum handeln, den wesentlichen Inhalt wiederzugeben, soweit es für die Frage des Aufbaus des Gesamtwerkes notwendig erscheint.

zeitig mit der äußeren Loslösung von allem Bisherigen vollzieht sich eine innere: „hin- und hergeworfen zwischen allen Meinungen und Ansichten, beschloß ich, jedenfalls die Manichäer zu verlassen, denn ich glaubte, gerade jetzt in einer Periode allgemeinen Zweifels nicht bei einer Sekte bleiben zu dürfen, vor der ich schon vielen Philosophen den Vorzug gab“ (5, 14). Zunächst hatte sich Augustinus nach Rom gewandt; dortige Enttäuschungen lassen ihn einen Ruf auf die Rhetorenstelle in Mailand annehmen (5. Buch). — Hier in Mailand aber begegnet er einem Mann, der ihn zu einer ernsthafteren Auseinandersetzung mit dem Christentum als bisher nötigte, dem Bischof Ambrosius. Und es beginnt jenes Ringen, dessen ungemeine Anspannung noch in der späten Niederschrift der Confessiones lebendig nachzittert, wenn Augustinus nun Stück um Stück auseinanderfaltet: wie seine philosophischen Meinungen lauteten und welche Überlegungen oder Anstöße die Einsicht ihrer Unrichtigkeit herbeiführten; wie ihm dann als erste entscheidende Erkenntnis aufgeht, daß eigentlich unzählige Vorgänge des täglichen Lebens auf dem Prinzip des Sich-Offenbarens der Menschen und der glaubenden Entgegennahme von Behauptungen beruhen und er demgemäß beginnt, „Offenbarung“, „Autorität“ und „Glaube“ als tragende Prinzipien des Daseins zu sehen und die methodische Struktur der christlichen Verkündigung anzuerkennen (6. Buch); wie er als Zweites die Erkenntnis vollzieht, daß es ein Sein gibt, das keine materielle Ausdehnung hat (während er sich bisher nichts als seiend vorstellen konnte, das nicht körperlich ausgedehnt wäre), daß es geistiges Sein gibt, daß dementsprechend nun auch das Böse nicht mehr als Substanz gedacht werden muß, sondern ein Nichtsein des Guten, ein geistiger Mangel ist; und endlich, wie er zu einer unmittelbaren Einsicht der Wirklichkeit des persönlichen Gottes als des geistigen Lichtes über allem Erkennen und als des Schöpfers alles Seins gelangt (7. Buch). Diese Erkenntnisse aber führen zu der neuen Fragestellung: da Gott ist, wie vermag ich zu finden „den Weg der Kraft, der nötig ist, um an Dir (Gott) teilhaben zu können?“ (7, 18) — und er beginnt, um die spezifische Frage nach Christus zu ringen. Er liest die Schrift, und Stück um Stück kommt ihm Einsicht und Glaube in die Wahrheit dessen, was da verkündet wird, doch prüft er mit äußerster Verantwortlichkeit. Endlich aber ist allem berechtigten Denkgewissen Genüge getan. Der Drang ist groß, ja zu sagen zu dem Christus, der „an der Tür des Herzens steht und klopft“. Wollen und Widerwollen, Für und Wider ziehen sich zu einer letzten erschütternden Spitze zusammen — bis dann erfolgt jene berühmte Lösung der Entscheidung durch die Stimme, die singenden Tones rief: „Nimm, lies! Nimm, lies!“; und er greift zu der aufgeschlagenen Paulus-Stelle „Ziehet an den Herrn Jesus Christus“, und er vermag zu glauben (8. Buch). Damit ist die Entscheidung gefallen. Augustinus zieht sich noch auf das Landgut Cassiciacum zurück, um nochmals allen Anforderungen der Vernunft standzuhalten, und eine letzte theologische Prüfung zeitigt die ersten großen christlichen Werke Augustins, unter ihnen die soliloquia. Dann folgt auch der äußere Vollzug: er trennt sich von seiner Geliebten, meldet sich bei Ambrosius und empfängt mit seinem Sohn und seinem Freunde die Taufe: er ist nun Glied am Corpus Christi. — Damit ist die Erzählung bis zu dem Punkt geführt, an den Augustinus gelangen

wollte. Von seinem weiteren Lebensweg will Augustinus nicht mehr berichten (er deutet nur an, daß er nun nach Afrika zurückkehrt, um sich auf den Priesterberuf vorzubereiten), vielmehr führt er seinen Bericht auf einen letzten Höhepunkt, indem in jenem berühmten Gespräch zu Ostia mit der todkranken Mutter, die ihn auf seinem ganzen Wege begleitet hat, das Ziel deutlich wird, auf das hin nun all sein weiteres Leben gerichtet sein wird: „wir vergaßen das Vergangene und streckten uns aus nach dem, was vor uns liegt; und vor der gegenwärtigen Wahrheit, die Du (Gott) bist, fragten wir einander, welcher Art das ewige Leben der Heiligen sein werde“ (9, 10). Mit diesem Gespräch der Hoffnung auf das ewige Leben endet das 9. Buch und mit ihm der erste Teil der Confessiones.

Damit ist von Augustinus der lange Weg beschrieben, den er ging von den Tagen der Kindheit über mannigfache Umwege bis hin zu seiner Bekehrung; nun ist mit dem Eintritt in die Gemeinschaft des fortlebenden Christus die große Wendung erfolgt, und seitdem geht der Weg auf dieses Ziel des ewigen Lebens zu. Und doch ist damit erst e i n e der großen Linien gespannt, in die das Leben des Christen eingefügt ist: die Linie von der persönlichen Seele hinauf zu Gott, von der Schöpfung zum Schöpfer, vom Beginn der Seele bis zum Zielpunkt des Lebens in Gott — dies eben ist der Inhalt der ersten 9 Bücher. Es ist die Vertikale von unserm Bemühen aufwärts zu Gott.

Mit den folgenden Büchern aber kommt nun die zweite große Linie in den Blick. Augustinus ist eingetreten in die Gemeinschaft der Christen, in die katholische Kirche. Das christliche Leben ist wohl personal auf Gott bezogen und lebt in dem ständigen Bezug von Christus zum Vater, in der Erwartung des ewigen Lebens, aber es ist nicht nur in einem individualistischen Sinn solchem Seligkeitsstreben gewidmet. Es steht nun zugleich mit lebendigem brüderlichem Bewußtsein in der Gemeinschaft der Kirche. Es hat teil an dem Schicksal des gesamten corpus Christi und entscheidet auch dessen Geschichte. Es steht in der großen Horizontale der Geschichte des Gottesreiches vom Beginn der Offenbarung bis hin zum Ende der Geschichte. Waren die ersten neun Bücher ganz der persönlichen Lebensgeschichte Augustins gewidmet, so wird nun dieses Einzelgeschehen hineinversetzt in den großen Zusammenhang der Kirche und der Heilsgeschichte.

So ist das 10. Buch nicht eine fortsetzende Erzählung der ersten neun Bücher, sondern ein ganz neueinsetzender Zustandsbericht, eine große Selbstvergegenwärtigung der christlichen Existenz, ein Sichbewußtwerden über sein nunmehriges Christ-Sein. Der Blick weitet sich aus über das persönliche Schicksal auf die christliche Existenz überhaupt und auf die Gemeinschaft, in der sie sich vollzieht. — Durch drei Dinge ist nach Augustinus das Sein der Christen bestimmt: 1. durch neue E r k e n n t n i s, denn Gott, der Quellpunkt aller Erkenntnis, hat den Christen in einem besonderen Sinn durch Christus „erkannt“ und die Bezugsmöglichkeit zur Wahrheit ist dadurch hergestellt. Der Christ tritt in die rechte Wesensstruktur des Daseins bejahend ein und erkennt klarer, wie sich alles verhält (davon wird in langen Ausführungen abgehoben, wieweit auch der natürliche Mensch echte Erkenntnisfähigkeit habe). — 2. Die christliche Existenz ist weiter bestimmt durch eine große Sehnsucht und

Hoffnung, einstmals ohne Schleier den Schöpfer alles Seins zu sehen und in Ihm zur Erfüllung zu gelangen. — 3. Endlich ist sie täglich bestimmt durch das Tun der erkannten Wahrheit. Nur dadurch, daß wir nach ihr leben, wird unsere Hoffnung in Erfüllung gehen. Dabei sind wir von unzähligen Versuchungen umdroht, die wir wiederum nur mit der Hilfe Christi durchstehen können. Durch den Herrn allein kann unser „die Wahrheit tun" getragen, unsere Erkenntnis gesichert, unsere Hoffnung bis zum Ziele durchgetragen werden. Das ist christliche Existenz. Die Gemeinschaft der Christen, das sind aber nicht allein die Lebenden; zu ihr zählen alle, die einmal bis zu ihrem Tode an der Kommunion teilhatten. So weitet Augustinus in den Büchern 11 bis 13 seinen Blick über die gegenwärtige Kirche hinaus, um diese Gemeinschaft der Christen nun eingespannt zu sehen in den Gang des Weltgeschehens, in den geschichtlichen Pilgerweg der Gesamtmenschheit. In der lebendigen Kirche stehen, heißt, ein existentielles Interesse an der Geschichte gewinnen! — Den Mitteln seiner Zeit entsprechend wählt Augustinus das 1. Kapitel der Genesis zu dieser Betrachtung. Mit Hilfe der allegorischen Schriftauslegung, nach der alles dort über die Schöpfung Gesagte sich in einem tieferen Sinne auf die Geschichte der Kirche beziehe, sucht Augustinus den Gesamtverlauf der Geschichte darzustellen. „So spende mir denn Zeit, daß ich betrachtend Dein Gesetz und Dein verborgenes Geheimnis kennenlerne . . . Mit allem, was ich in Deinen Büchern finde, will ich Dir bekennend huldigen . . . Ich will sinnen über die Wunder Deines Gesetzes von jenem Anfang, da Du Himmel und Erde schufst, bis hin zu der ewigen Herrlichkeit in Dir und Deiner heiligen Stadt"[21]). Die „Bekenntnisse" münden in eben den Zusammenhang, den Augustinus später in „De civitate Dei" ausführlicher, aber bis ins einzelne hinein „objektivierter" darlegen wird. Die letzten Bücher der Confessiones enthalten die Grundkonzeption von „De civitate Dei", noch weit weniger durchgeformt, dafür aber mit dem ganzen Hauch der Lebendigkeit des ersten Durchbruchs!

So haben die Bücher 11 bis 13 einen sehr leidenschaftlichen, zugleich aber auch noch sehr ungeformten Charakter; einigen Dingen widmet er eingehende Analysen, anderen wenige Sätze, aber das Ganze wird schon deutlich. Das 11. Buch besteht in seinem Hauptstück aus einer tiefen Analyse dessen, was überhaupt „Zeit" und „Geschichte" sei. Da er sich anschickt, die Geschicke der Kirche weit zurück in die Geschichte zu verfolgen, verweilt er bei diesen Phänomenen der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Daseins und untersucht, was eigentlich „Vergangenheit", „Gegenwart", „Zukunft" beinhalten und in welchem Sinne „Vergangenheit" noch existent ist[22]). Das 12. Buch verliert sich staunend in die

---

[21]) „usque ad regnum tuum perpetuum sanctae civitatis tuae" 11., 2. Die sancta civitas Dei wird also in den Confessiones noch in einem terminologisch anderen Sinne verwandt, als in dem ein Jahrzehnt später begonnenen Werk De civitate Dei. Sie will in den Confessiones nur bezeichnen den Raum des ewigen Lebens, der am Ende aller Geschichte sein wird, der Raum „jener Seelen, die Dir zur Wohnung wurden, die Deine Wonne schauen und die nie die Lust lockt, sich an anderes zu verlieren, reine Seelen, in ewiger Eintracht eins gemacht im sicheren Frieden Deiner Heiligkeit, die Bürger Deiner Stadt im Himmel über allen Himmeln" (12., 11). Während sich später die Bedeutung des Wortes ausdehnt auf alle Christen auch in der Dauer der Geschichte, ja auf alle, die in der Gefolgschaft des guten Gottes seit der Schöpfung stehen. Wenn also Augustinus im folgenden über die Geschichte dieser Gefolgschaft durch die Jahrhunderte spricht, so spricht er sachlich von eben dem Inhalt seines späteren Geschichtswerkes, aber er nennt dies noch nicht so.

[22]) (zu S. 13): Diese Analyse der Zeitlichkeit ist erstaunlich tiefdringend und keine „Philosophie der Zeit" kann an diesem 11. Buch vorbeigehen.

Betrachtung des Ereignisses der Schöpfung selbst, also des Anfangs der Geschichte; Gott schafft diesen Anfang, obwohl Er durch nichts dazu genötigt ist, rein aus der Fülle Seiner Macht. Im 13. Buch aber rafft sich Augustinus zusammen[23]) und stellt in komprimierter Gedankenführung dar, was er als Grundgedanken hatte sagen wollen. Alles in den ersten Versen der Genesis Gesagte beziehe sich in einem tieferen Sinne auf die Kirche und ihre Geschichte. Das große Ereignis, das alle weitere Geschichte der Menschen zu Anfang bestimmte, war der Ungehorsam, der Fall in die Urschuld, „so daß er das Licht, das er zu Dir gekehrt erworben, nun wieder abgekehrt von Dir, verlor und wiederum ins finstere Dasein glitt, dem Abgrund ähnlich" (13,2). Es ist durch die Erbsünde ein Zustand eingetreten, der nun über die ganzen Jahrhunderte der Geschichte bis hin zum Erscheinen Christi andauert; er gleicht jenem ungeformten und abgründigen Zustand der Erde, ehe Gott sie zu Form und Gestalt brachte und über sie sprach „es werde Licht". Auf den erbsündigen und unerlösten Zustand der Menschheit in all den Jahrhunderten vor Christi Geburt war zutreffend das Wort: „Die Erde war wüst und leer und Finsternis über dem Abgrund". Auch jetzt noch haben alle die an diesem Zustand teil, die sich der Erlösung nicht öffnen und wir selbst müssen sprechen: „Wir waren Finsternis" (Eph. 5,8). Dann aber geschah in dem Erscheinen Christi der große Einschnitt in die Geschichte der Menschheit. Durch sein erlösendes Dasein wurden die Menschen, die ihm folgten, gerettet und — in Fortsetzung der Allegorie — aus ungestaltigen Abgründen im eigentlichen und letzten Sinn wieder Gestalt; über die Finsternisse der Menschheit ist in ihm gesprochen: „Es werde Licht". Wie aber das Licht der Schöpfung sich dann zusammenfaßte am sichtbaren Firmament, so faßt sich das Licht der Erlösung zusammen zum sichtbaren Himmel der Hl. Schrift. Sie berichtet „leuchtend" von dem Ereignis der Erlösung und sagt uns, was wir zu tun haben angesicht der Tatsache, daß sich viele gegen die Erlösung verschließen. Denn Christus ist das „Wort", der „Eckstein", an dem sich von nun an scheiden (wiederum in Fortsetzung der Allegorie) das gläubige Land vom bitteren Meer des Unglaubens: Das klare feste Land ist der Bereich der Glaubenden, die Kirche (die „Civitas Dei", wie Augustinus später sagen wird); die Strudel des Meeres aber sind alle jene, die sich die Ablehnung des Lichtes zusammenfinden (zur „civitas terrena", wie es später heißt). Beide Bereiche werden Früchte bringen und durch die Zeiten hin fortdauern. Die Geschichte seit Christus ist bestimmt von dem dauernden Widerstreit dieser beiden Bereiche. Gemessen an der Bedeutung, die der Eintritt Christi in die Geschichte hat, gibt es in der späteren Geschichte keinen wirklich epochalen Einschnitt, sondern stets dauert über alle Wechselfälle des geschichtlichen Lebens hin jene eine große Auseinandersetzung. Gott aber sagte auch zu diesem, daß es gut sei. Und dieses Wort macht uns gewiß, daß die Geschichte der Menschen, die durch die Scheidung der bitteren Wasser und des gläubigen Landes oft so heillos scheint, doch einen gültigen und guten Sinn hat. So werden die Jahrhunderte der Geschichte hingehen in stetem Bemühen, und die Menschen, die ehrlich nach der Wahrheit suchen, werden zum festen Land der Kirche stoßen. Einmal aber wird anbrechen der 7. Tag der Schöpfungsgeschichte,

[23]) Am Schluß des 12. Buches äußert Augustinus den Entschluß, sich im folgenden kürzer zu fassen und nicht mehr jeder Einzelfrage nachzugehen, sonst müsse er noch Bände füllen.

der Tag der vollendeten Ruhe. So wie Gott damals ruhte, so werden auch wir einst, wenn das Werk des einzelnen und die Geschichte der ganzen Menschheit vollendet ist, ruhen in Gott in der Freude des ewigen Lebens. Die zweite große Linie ist damit zu Ende geführt, in die das Leben des Christen eingefügt ist: die Linie der Horizontalen, des objektiven Geschehens von der Schöpfung bis zum Ende der Tage, an der der Christ existentiell teilhat, weil er der Kirche angehört, und an der jeder Mensch teilhat, weil er sich für einen der beiden Bereiche entscheidet. Auch sie endet wie jene erste, die sich unmittelbar in der Geschichte der einzelnen Seele auf Gott abspielt, mit dem Ausblick auf jene große Enthüllung alles Sinns und Erfüllung alles Seins am fernen Endpunkt der Geschichte, die das ewige Leben heißt und Gott ist.

So werden die großen Linien des christlichen Daseins sichtbar. Es entfaltet sich einerseits zwischen Gott und der Einzelseele, andererseits im Leben der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Offenbarung und Gericht. Augustinus macht in seinen „Bekenntnissen" den ganzen ordo der christlichen Existenz vor Gott sichtbar, im Leben des einzelnen wie durch ihn im Leben der Geschichte.

IV.

Es ergibt sich also, daß die „Bekenntnisse", folgt man dem Inhalt der 13 Bücher, nach einem erstaunlich konstruktiven Gedanken geschrieben sind: Augustinus berichtet die Geschichte seines persönlichen Lebens und Denkens vom Ausgangspunkt seiner Kindheit bis zu seinem Eintritt in die Kirche. Dann weitet er den Blick aus auf die christliche Existenz überhaupt, wie sie sich vollzieht in der Gemeinschaft der kämpfenden Kirche; er schlägt gewissermaßen einen Kreis um seine neue Existenz, um das Dasein der christlichen Gemeinschaft zu erfassen. Endlich stellt er diese Kirche und damit sich selbst in die weit nach vorn und hinten sich erstreckende Spannung der Geschichte zwischen Schöpfung und Parusie.

Dasselbe selbständiger und systematischer formuliert: Es gibt eine Wahrheit, die sich bei langem Bemühen nicht verschließt, sondern finden läßt in der Gemeinschaft der Kirche; diese Wahrheit des fortlebenden Christus aber steht in nicht endendem Kampf mit denen, die sich ihrerseits der Wahrheit verschließen, und dieser Kampf ist der innerste Faden des fortlaufenden geschichtlichen Geschehens. Es gibt in Christus die Wahrheit; sich für oder gegen sie zu stellen, ist die Struktur der Geschichte. Diese frei und weitblickend machende Erkenntnis hebt Augustinus preisend und dankend zu Gott empor; zu Gott, der nicht das absolute Wesen der Philosophen ist, sondern der Heilige und Lebendige Gott, der handelnde Gott des Neuen Testamentes und der gesamten Geschichte.

Damit ist für Augustinus noch mehr gesagt: Jeder große Denker hat einen oder einige Hauptgedanken, brennende Anliegen, um die sich alle anderen Aussagen formieren. Das macht gerade seine Größe aus, daß er die Fülle dessen, was vielleicht viele wissen, in den ordnenden Strahlungspunkt e i n e s Gedankens, einer Wahrheit stellt, oder durch mehrere solcher Strahlungspunkte etwas vom ordo erhellt. Es zeigt sich, daß für Augustinus durch sein ganzes Überlegen hin, schon lange vor der Niederschrift

von „De civitate Dei", das Problem der Geschichte ein solcher Brennpunkt seines Denkens war. Es ist ihm so wichtig, daß in ihm seine „Bekenntnisse" münden. Da es die Wahrheit gibt, wie kann von ihr aus das Problem der Geschichte gemeistert werden? So münden die „Bekenntnisse" in eben den Zusammenhang, den Augustinus in „De civitate Dei" ausführlicher darlegen wird. Dort wird alles durchdachter, geformter, aber auch in einer fast kühlen Objektivation des Systems des dauernden Widerstreites gesagt werden; dafür ist das Ganze in den „Bekenntnissen" gefüllt mit dem persönlichen Zentrum seines Darinlebens in eben diesem geschichtlichen Zusammenhang auf Grund seines Eintritts in die Kirche. Lebensnäher ist es das Ich, das im geschichtlichen Spannungsgefühl existiert und dessen konkrete Aufgabe im geschichtlichen Leben deutlich wird.

V.

Nach dieser interpretierenden Herausarbeitung der Denkbewegung Augustins noch einiges zum Gegenstand selbst. Daß Augustinus den Bericht über seine Bekehrung und seinen Eintritt in die Kirche in der Weise fortsetzt, daß er darauf von dem Stand der Kirche in der Geschichte spricht und von der Erhellung, die die Geschichte durch die Existenz der Kirche in ihr gewinnt, kann uns die entscheidende Wichtigkeit des geschichtlichen Bildes für das christliche Bewußtsein lehren. Es gilt, dieses geschichtliche Bild im christlichen Bewußtsein von heute neu zu wecken. Daß es weithin verblaßt ist, hat zwei Gründe: 1. Die immer spezieller und spezialistischer werdende Arbeit der historischen Forscher; sie hat in sich ihr Recht und war und bleibt notwendig; aber es ist an der Zeit, die große Grundkonzeption des christlichen Geschichtsbildes, bereichert durch mannigfache Einzelaspekte, wieder in das Bewußtsein des faktischen christlichen Lebens zu stellen. — 2. Das geschichtliche Leben der Gegenwart ist uns fast unerträglich nah auf den Leib gerückt und behindert das persönliche Leben. Die Folge ist eine seit geraumer Weile spürbare Abwendung von Problemen der Geschichte weg hin zu solchen der Systematik. Sie kann aber nur als Gegenreaktion gegen diese unmittelbare Bedrängnis durch „Geschichte" begriffen werden. Als solche aber ist sie eine Ausflucht und kein Heilmittel. Heilmittel muß, neben aller konkreter Arbeit der actio an einzelnen Aufgaben, auch die Wiedergewinnung des großen Geschichtsbildes sein, das, allen gegenwärtigen widerchristlichen Mächten entgegengesetzt, die lebende Kirche mit einem drängenden Bewußtsein nicht nur ihrer ewigen, sondern auch ihrer geschichtlichen Aufgabe erfüllt.

Augustinus folgend, ist die erste und zentrale christliche Aussage zum Problem der Geschichte zunächst einmal eine Bejahung der Geschichtlichkeit selbst. Entgegen allen negativen Antworten der natürlichen Religionen, die vom griechischen Weisen, dessen Ideal die Abgeschiedenheit, bis zum Buddhisten, dessen Ziel das Nirwana, die Forderung der Weltflucht erheben[24]), sagt die christliche Kirche, daß dem, was in der Ge-

[24]) „Der Ablauf der Zeit ist ein reines Werden ohne Wesensgehalt, in dem nichts vorgeht, weil alles vorübergeht." — Vgl. zu dieser Abhebung der christlichen Bejahung von der Verneinung der Geschichte bei den Naturreligionen: H. d. Lubac, Katholizism. als Gemeinschaft, übs. v. H. Urs v. Balthasar (Einsiedeln 1943), bes. das 5. Kap. „Christentum und Geschichte".

schichte geschieht, eine hohe Bedeutungsfülle zukommt. Gott hat die Welt als eine zeitliche geschaffen. Was auch in ihr geschieht — so gewiß es endlich ist —, ist doch vor Gott dem Ewigen nicht unwesentlich, sondern, bis in die kleinsten Geschehnisse hinein gesehen, gewollt oder zugelassen. Es hat eine unbedingte Bedeutung, welche allein erwächst aus dem „von nichts ableitbaren Entschluß Gottes, das Endliche für Ihn selbst bedeutungsvoll zu machen“ [25]). Das Geschehen in der Zeitlichkeit ist so bedeutsam, daß endliches Tun der Menschen ihr ewiges Schicksal begründet. Da aber die Menschen durch ihr endliches Tun in ihrem Vermögen, nein zu sagen zu Gottes Willen, die Welt im Anbeginn verwirrten, machte Gott die Zeitlichkeit für sich so bedeutsam, daß er selbst in sie eintrat.

Denn nächst der unbedingten Bejahung der Geschichtlichkeit ist die zweite zentrale Aussage des Christentums zum Problem der Geschichte: daß dieses Knäuel der Daseinsbedrängnis und der Qual der Anheimgegebenheit der Menschen an eine heillose und ziellos sich fortwälzende Geschichte nicht vom Menschen aus behoben werden kann, sondern nur durch das Eintreten Gottes. In Christus ist die Geschichte in ihrem Kerne gesund gelitten, durch ihn hat sie Ziel und Ordnung: Sie war in Not und Erwartung auf Ihn zu, ihr Kernpunkt ist bis heute die Scheidung für oder wider Ihn und ihre Struktur ist seither der Widerstreit zwischen Ihm und dem andern. Die Zeit und die geschichtlichen Handlungen in ihr sind von Ihm ab ein voll Wirkliches, der infernalische Kreis bloß steriler Verzettelung dauernder Kreisläufte ist gesprengt. Die Geschichte strafft sich; den Menschen ist ein transzendentes, der Menschheit ein gemeinsames Ziel gesteckt. Sie hat eine Struktur in der geschichtlichen Existenz des fortlebenden Christus, der Kirche und dem Kampf gegen sie in all seinen mannigfachen Formen.

Es stellt sich die Aufgabe, daß christliche Historiker aufzeigten, daß tatsächlich alles, was den Namen „Geschichte“ im strengen Sinn verdient, von diesem Strukturpunkt her gebaut ist. Sie müßten dabei in weit engerem Kontakt mit dem faktischen historischen Einzelverlauf bleiben, als es die deduktive Geschichtstheologie bisher tat. Einen wirklich brauchbaren Versuch, dieser Aufgabe in ersten Ansätzen zu genügen, hat Karl Thieme in seinem letzten Buche [26]) geboten. Er stellt in der Sprache und mit den methodischen Mitteln des Historikers genauerhin heraus, daß „Geschichte“ im eigentlichen Sinn nie ein Land, sondern einzig miteinander in Kontinuität stehende Menschen haben. Daß ferner ein bloßer äußerer Wechsel von Personen und Ereignissen in einem im Grunde völlig gleichbleibenden Gesellschaftsgebilde noch keine eigentliche „Geschichte“ darstellt: „Ein indisches Fürstentum hat, strenggenommen, keine Geschichte, auch wenn es seit Generationen von derselben Dynastie regiert wird und eine gleichbleibende Bevölkerung umschließt. Auch China und Japan haben nur sehr uneigentlich Geschichte gekannt, bis sie vor wenigen Menschenaltern — auf höchst unerfreuliche Weise — in die Geschichte hinein-

[25]) Diese Bejahung der Zeitlichkeit und der Geschichte als erste christliche Antwort weist an Dante auf: R. Guardini, Über das christliche Geschichtsbewußtsein Dantes, ThpQ 127 (1947), 1 ff.

[26]) K. Thieme, Gott und Geschichte, Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik (Freiburg 1943), bes. das 8. Kap. „Die Kirche als Trägerin der Geschichte“. Auch Karl Buchheims Werk: Das Messianische Reich (München 1948) wäre zu nennen, doch arbeitet es in bezug auf die faktische Geschichte wieder stark deduzierend.

gezogen wurden“ [27]). Den Namen „Geschichte“ im Vollsinn verdiene einzig jener große in sich kontinuierliche Geschehniszusammenhang, der doch echten Wandel kennt. Von Israel über die Aufnahme des Christentums in der Antike, von dort in kontinuierlichem Zusammenhang über das ganze christliche Abendland hin. Dessen als Einheit zu betrachtende Geschichte ist bis zu Karl V. vorwiegend die des Sacrum imperium, nach der abendländischen Glaubensspaltung aber vorwiegend die von den westeuropäischen Nationen: Spaniern, Franzosen, Briten bestimmte, in welche allmählich sämtliche Völker des Erdballs einbezogen worden sind . . . Neben der einen Geschichte nun, die noch jetzt unter uns geschieht, und in die nach und nach das Geschehen unter allen Völkern des Planeten eingemündet ist, gab es natürlich noch eine ganze Anzahl geschichtlicher Einzelentwicklungen, die wieder abgerissen oder zum Stillstand gelangt sind wie am plötzlichsten die der Mittelamerikaner durch die spanische Eroberung. Es wäre ebenso töricht, zu bestreiten, daß es in diesen Einzelentwicklungen Analogien zur Gesamtgeschichte, d. h. zu ihren beiden Abläufen bis zu Christi Geburt und seither gegeben hat, wie es töricht ist, zu behaupten, daß diese Analogien des Ablaufes von Frühzeiten oder sogenannten „Mittelaltern“ über klassische Perioden zu Spätzeiten die Nichtexistenz des Eigentlichen an der Geschichte bewiesen, nämlich jener über allen Kulturtod hinweglebenden Kontinuität, die uns dank den beiden Translationen (der antiken Kultur und des christlichen Glaubens) mit unsern Vorvätern im Altertum verbindet, ihre Geschichte fortsetzen läßt [28]).

Weil es diese Geschichte der abendländischen Christenheit gibt, allein darum und allein insofern darf man nun auch von einer Geschichte der Menschheit sprechen, könnte man eine solche schreiben. Und überall, wo ein Volk in sie hineintritt, wäre es sinnvoll, dessen bisherige Vorgeschichte, soweit sie feststellbar ist, nachzuholen und so das Überlieferungserbe zu kennzeichnen, das es in die Gesamtgeschichte mitbringt und das wohl in keinem Falle zutreffendermaßen mehr bewundernde Anerkennen gefunden hat als im chinesischen schon seit Leibniz und den Jesuiten, die seine hauptsächlichen Entdecker waren. Auf diese Weise käme man legitim von unsrer eigenen abendländischen zu einer planetaren Universalgeschichte [29]). Wer immer in diese Linie der großen und eigentlichen „Geschichte“ eintritt, hat teil an d e r Geschichte, ist erfaßt von ihrer Struktur, d. h. er hat sich zu entscheiden: für das diese Geschichte tragende „Urphänomen“, die Kirche, oder (damit doch in der Struktur bleibend) gegen sie.

Von hier ergibt sich, welcher Sinn im geschichtlichen Leben dem Handeln des einzelnen zukommt; welchen Auftrag das persönliche Darinleben in der Geschichte hat. Ziel und Struktur hat die Geschichte nach christlicher Auffassung durch den Eintritt Christi und die Existenz des fortlebenden Christus. Wer sich für die Kirche, die Sinn und Weg der Geschichte trägt, entscheidet, mehrt eben dadurch den Sinn der Geschichte und vermindert ihre Wirrnis. Jedes einzelne Bekenntnis zur Kirche ist ein die eigentliche

[27]) K. T h i e m e, a. a. O., 263.

[28]) T h i e m e sieht hier etwas sehr Wichtiges. Das Problem der auf- und absteigenden Völker, der Frühlinge und Zusammenbrüche i n n e r h a l b des Gesamtverlaufes ist gewiß ein sehr dringendes. Nicht umsonst steht gerade in unserer Zeit die organologische Geschichtsauffassung im Vordergrund. Aber es gilt, neu herauszustellen, daß dieses Problem sekundär ist, gemessen am Problem der Gesamtgeschichte, sobald es gelingt, die Existenz der letzteren konkret zu erweisen.

[29]) K. T h i e m e, a. a. O., 271/3.

Geschichte in einem letzten Sinn tragender Akt. — Und eben dies hat Augustinus mit dem großen Kompositionsgedanken seiner „Bekenntnisse" gelehrt: Das Wichtigste ist und bleibt für jeden einzelnen Menschen die Wahrheitsfrage; wie man zur Wahrheit findet und welches die Gewißheiten sind, mit denen man sich zu ihr bekennen kann, das ist der Inhalt der ersten neun Bücher, die mit der Heimkehr in die Kirche enden. Damit aber ist man Glied am Corpus Christi, dessen Werden im eigentlichen Sinn die Geschichte trägt und ihr Struktur verleiht, das ist der Inhalt der letzten vier Bücher. Zu erzählen, wie er zur Wahrheit gefunden hat, und dann, wie in ihr das Problem der Geschichte seine Lösung erfährt — das könnte man, grob zusammengenommen, den Aufbaugedanken der „Bekenntnisse" nennen. Anders gewendet: Augustinus will darlegen, daß jedes Wahrheitsbemühen und jedes Wahrheitsvollziehen im Sinne der Bücher 1 bis 9 eben dadurch und damit den Sinn der Geschichte mehrt und ihre Heillosigkeit mindert.

Was hier grundsätzlich zum christlichen Geschichtsdenken gesagt wurde, bedarf in jeder Hinsicht der Ergänzung und Ausführung. Worauf es aber in diesem Aufsatz ankam, war, zu erweisen, daß in den „Bekenntnissen" Augustins ein wesentlicher Beitrag zu diesen Fragen vorliegt; ein Beitrag, der uns gerade um dieser Verbindung des persönlichen Lebensweges mit dem Problem der Geschichte willen eindrücklicher scheint als der von „De civitate Dei". Dieser Beitrag erschließt sich aber aus der inhaltlichen Analyse des Aufbaus. Es mag deutlich geworden sein, daß hier keinesfalls ein unverständliches Konglomerat verschiedener Bestandteile vorliegt. Im inhaltlichen Aufbau, im kompositorischen Grundgedanken der „Bekenntnisse" verrät sich beinahe noch mehr sein brennendes Herz, als in den so großen oft zitierten Einzelsätzen.

Sailer und die theologische Erziehung

Von Eduard Weigl, München

Sailer schloß als Bischof von Regensburg am 20. Mai 1832 die Augen. Er hat als Bischof, Professor, Prediger und Schriftsteller um Kirche und Theologie gerade nach ihrer praktischen Seite hin unschätzbare Verdienste sich erworben. Nicht mit Unrecht hat die Nachwelt ihn einen bayerischen Kirchenvater[1]), einen Kirchenlehrer[2]), einen deutschen Fénelon[3]) genannt. Sein Einfluß reicht über ganz Deutschland und die Schweiz, auch weit hinein in protestantische Kreise. In neuerer Zeit ist das Interesse für seine Persönlichkeit stark in den Vordergrund getreten. Eine umfängliche Literatur ist über Sailer erschienen. Auch seine Erziehertätigkeit wurde ins gebührende Licht gestellt[4]). Umfaßt sie doch die Jahre 1777—1821, während welcher er mit einigen Unterbrechungen an den Universitäten Ingolstadt, Dillingen, dann wieder in Ingolstadt—Landshut wirkte. Wie aber denkt Sailer im besonderen über theologische Erziehung und Bildung? Es ist wünschenswert, diese Frage einer mehr eingehenden und die Zusammenhänge würdigenden Betrachtung zu unterziehen.

Gerade heutzutage, wo angesichts der religiösen Lage der klerikalen Erziehung wieder neue Aufmerksamkeit zugewendet wird (vgl. Päpstliche Richtlinien Menti nostrae 1950), dürfte es von nicht geringem Interesse sein, zu sehen, welche Schwierigkeiten vor 150 Jahren in Deutschland, näherhin in Bayern, bestanden, wie man über diesen Gegenstand dachte und mit welchen Vorschlägen man sich damals befaßte.

I.

Sailers Leben fiel in eine Zeit starker innerer und äußerer Bewegung und Gärung.

Politisch gesehen war es die französische Revolution, welche seit 1789 das äußere Zeitgeschehen beherrschte. In Zusammenhang damit kamen Krieg und wirtschaftliche Depression. 1803 setzte in Deutschland die Säkularisation ein.

Auf geistig-kulturellem Gebiete gewahren wir ein immer größeres Vordringen der Aufklärung. Gefährliche Tendenzen standen auf: die Ablehnung bzw. Weglehnung des positiven Christentums, die Lockerung und Trennung von Moral und Religion oder auch die Gleichsetzung von Moral und Religion, indem man dem Begriff Religion eine andere Deutung gab. Kant predigte das Evangelium der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft in metaphysischen Dingen[5]). Gottes Existenz wurde nicht geleugnet, wenigstens nicht von der praktischen Vernunft. Aber das ganze Gewicht

[1]) Vgl. Al. Halser, Bischof Riccabona und seine Zeit (1928), 31.
[2]) Zeitschrift Athanasia, 23 (1838), 458.
[3]) So der namhafte französische Publizist und Redakteur Gg. Goyau in: La Quinzaine 64 (1905).
[4]) Vgl. L. Radlmaier, Sailer als Pädagog (1909). Gg. Heidingsfelder, Priester des Herrn (1925), eine Auswahl wertvoller Texte über Priesterbildung aus Sailer.
[5]) 1781 erschien Kritik der reinen Vernunft, 1793 Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

alles Strebens und Wirkens wurde auf die moralische und humanitäre Seite gelegt. Gott ist der moralische Weltregent.

Der Geistliche wird nach dieser Auffassung zum Volkslehrer, Tugend- und Sittenlehrer. Seine Hauptaufgabe besteht in der Verbreitung von nützlichen Kenntnissen, in der Förderung von Tugend und Moral beim Volke. Diese Gedanken schienen um so annehmbarer, als nicht zu leugnen war, daß in damaliger Zeit ein gewisser sittlicher Tiefstand, eine stark ins Äußerliche und Mechanische gehende Religiosität herrschte, die nach Verbesserung drängte [6]).

Es hat in jener Zeit nicht gut ausgesehen mit der theologischen Erziehung und Bildung. Die hauptsächlichsten Mängel waren: 1. Ein geringes Wissen bei den Schülern und bei einer Anzahl von Dozenten, ein verknöcherter Formalismus im Dozieren. Kasuistik war das einseitig gepflegte und alles beherrschende Fach. Der Unterricht war vielfach zu einer Abrichterei herabgesunken. Man war zufrieden mit der Heranbildung von Routiniers und Praktikern. 2. Vorzeitige Ordinationen, welche nach Bestehen eines schwachen kasuistischen Examens vorgenommen wurden. 3. Das Übel der vielen Zwerg- und Winkelanstalten der theologischen Bildung. 4. Der Unterschied zwischen höher- und niedergebildetem Klerus brachte auch eine starke Differenzierung in der Ausbildung mit sich. 5. Eine gewisse Disziplinlosigkeit war in die Reihen des Klerus eingerissen, der „sine Rege, sine lege" sich gerierte. 6. Nicht zuletzt kam noch in Betracht die Armut der Studierenden und Kleriker, die sich durch Stundengeben und andere Arbeiten ihren Unterhalt verdienen mußten, statt die kostbare Zeit auf ihren Beruf und ihre Fortbildung zu verwenden.

Wir haben für altbayerische Verhältnisse ein Schriftstück aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, das Konzept einer Eingabe der theologischen Fakultät der Universität Ingolstadt an den bayerischen Kurfürsten, worin über die Ursachen des sittlichen und wissenschaftlichen Verfalls des Klerus und die Mittel zu deren Beseitigung gehandelt wird [7]). Von verschiedenen anderen Seiten wird dieser Zustand bestätigt. In einer Denkschrift vom 12. 5. 1782 führt der Münchener kurfürstliche Geistliche Rat — eine schon 1583 von den bayerischen Fürsten für die geistlichen Verwaltungssachen, soweit sie ins fürstliche Recht einschlägig waren, eingesetzte Behörde — vor dem Kurfürsten Karl Theodor scharfe Klage über die bayerische Geistlichkeit wegen ihrer mangelhaften Auswahl und Erziehung. Sie sei „meist jetzt immer noch so indisziplinierter als jemals". Besonders wird auf die Diözesen Regensburg, Eichstätt und Freising Bezug genommen [8]). Ähnlich verlangt der Regens Öggl des Georgianums in einem Schreiben vom 27. 7. 1792 besonders von der erzbischöflichen Behörde Freising schärfere Aufnahmebedingungen für Theologiestudierende, um das große Unheil, Bayern mit unwürdigen Priestern zu bevölkern, zu hemmen [9]). Sowohl Sailer [10]) wie sein Antipode Fingerlos [11]) fällen angesichts der Minder-

---

[6]) Vgl. die Hirtenbriefe jener Zeit, auch den des Fürstbischofs Klemens Wenzeslaus, von Sailer bearbeitet.
[7]) Archiv des Georgianums, II 320.
[8]) Siehe H. Stöckle, Die kirchenrechtliche Verfassung des Fürstbistums Freising (1929), 128, Anm. 6.
[9]) Vgl. Andr. Schmid, Geschichte des Georgianums, S. 112.
[10]) Darüber unten.
[11]) Wozu sind Geistliche da? II, 308.

wertigkeiten eines Teiles des Klerus das Urteil, daß es besser sei, gar keinen Geistlichen in der Gemeinde zu haben, als einen schlechten. Diese Zustände waren nicht neu. Seit langem zeigten sich die gerügten Übel. Wir sehen auch die Tatsache, daß das Ansehen des Klerus tief gesunken war, was naturgemäß auf den Zugang zum geistlichen Stand hemmend wirkte [11*]).

Auch außerhalb Bayerns mochte es um Erziehung und Bildung der Geistlichkeit nicht besser gewesen sein. Man denke nur an die Klagen der Bischöfe über die simplices sacerdotes, die Meßpriester ohne Anstellung [11**]). Um die Schwierigkeiten zu erhöhen, kam noch ein weiterer Übelstand. Leiter von theologischen Instituten und Dozenten an geistlichen Schulen waren zum Teil von den neuen Zeitideen erfaßt oder huldigten selber, mehr als zulässig war, der Aufklärung. Aus vielen sind für Süddeutschland besonders zu nennen: der rührige, hochbegabte Exbenediktiner Benedikt Werkmeister aus Füssen, der einige Zeit in Freising, dann lange Zeit in Württemberg (Stuttgart) wirkte, ferner der in pädagogischen Dingen wohlbewanderte und schriftstellerisch sehr tätige Joh. B. Graser, ein Franke, der Münchner Theologe Caj. Weiller, 1799—1823 Professor der Philosophie und Pädagogik am Münchner Lyzeum, dort Rektor, auch Direktor des Gymnasiums, namentlich aber Vitus Winter [12]) und Matthäus Fingerlos, letztere beide an der Universität Ingolstadt bzw. Landshut. Fingerlos bemerkt in einem Werke, das er als Priesterhausregent in Salzburg (1800) schrieb: „Der Zweck des geistlichen Standes besteht nicht in der Verrichtung der Zeremonien, nicht im Messelesen, nicht im Gebete . . ., sondern in der Beförderung guter Sitten durch Belehrung des Volkes“ [13]). Wir sehen, das latreutisch-sakramentale Moment aller gottesdienstlichen Verrichtung, die Anbetung und Verehrung Gottes, die Bitte um seine Huld und Gnade wird verkannt, wird als „Zeremonien- oder Hofdienst“ angekreidet [14]). Freilich, Belehrung und Unterrichtung des Volkes sind notwendig, höchst notwendig, insbesonders beim homiletischen und katechetischen Dienst. Wer sollte denn mehr auf Tugend und Sittlichkeit in der Gemeinde bedacht sein als der Geistliche? Aber es ist dies nicht der einzige und oberste Wert seiner Tätigkeit, die eine mittlerische ist. „Jedermann halte uns für Diener und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4,1).“ Auffallen muß, wie es kommt, daß eine ganze Reihe Theologen jener Zeit das Moment der Belehrung des Volkes stark in den Vordergrund stellt, dies selbst in einem Maße, daß Tugendbelehrung, Tugend- und Sittenförderung als Erstaufgabe des Geistlichen bezeichnet wird. Diese Erscheinung ist um so besser zu verstehen, je mehr man, wie schon angedeutet, die Zeitlage bedenkt. Zwar hat jede Zeit gegen den Mangel an religiöser Haltung und echter Christlichkeit anzukämpfen. Damals aber häuften sich die Faktoren, welche zum geistigen und sittlichen Niedergang beitrugen. So sehen wir, wie im Volke, namentlich in der Jugend, mehr denn je sittlicher Libertinismus sich ausbreitet. Ein nicht geringer Teil von Volk und Geistlichkeit begnügte sich mit einer sehr äußerlichen Religion. Die Pflichten gegenüber Gott, Welt und Kirche wurden seit langem vernachlässigt.

[11*]) Konzept im Stadtarchiv Landshut, Akt 508.
[11**]) Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten, III, 457 f.
[12]) Vgl. Alb. Vierbach, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter (1929).
[13]) A. a. O., II, 286, 314.
[14]) So Winter, vgl. Vierbach, a. a. O., 49.

Man huldigte einem leeren Mechanismus und einer über das Zulässige hinausgehenden Vorliebe zu einem Christentum zweiter Ordnung. Es fehlte stark an religiöser Tiefe [15]). Es fehlte aber nicht an Männern, welche dagegen auftraten. Vor allem taten dies die gemäßigten Aufklärer jener Zeit. In deren Reihe stand Sailer [16]). Ein anderer Teil der Kritiker, die radikalen Aufklärungstheologen — auf dieser Seite stand Fingerlos — schossen weit über das Ziel hinaus, um so mehr als sie rein philosophische Meinungen und Sätze zu Hilfe nahmen und zur maßgebenden Richtschnur machten. Dies führte zu einer starken Verkennung der Grundlagen, der Quellen und Stützen von Religion und Frömmigkeit, zu einer Verschiebung der Kultaufgaben und Kultzwecke.

Sailer ist seiner grundsätzlichen Einstellung nach ein Verteidiger der übernatürlichen Werte des Christentums, ein Anwalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses, das durch den Rationalismus nicht wenig gefährdet war. Wenn auch die neue Denkweise und Geisteshaltung das Übernatürliche nicht direkt leugnete, ward es doch in den Hintergrund gedrängt zugunsten des irdischen Nutzens und der natürlichen Moral. Sailer hat frühzeitig die Gefahren dieser einseitigen Richtung erkannt und mit Recht die Frage erhoben, die, wie er sagt, „jetzt jeder Seelsorger, ja auch jeder junge Theologe zu lösen hat, die Frage: Sollen wir das göttliche, apostolische Christentum in uns und unseren Gemeinden ersterben lassen oder durch uns und unsere Gemeinden der Nachwelt überliefern“ [17])? Im besonderen wendet sich Sailer gegen die Trennung von Moral und Religion, gegen „die Erfindung der Tugendfabrikanten, die das Geheimnis erfunden haben, die Tugend (ohne Gott, ohne Ewigkeit, ohne Religion) aus und durch sich selbst zu produzieren und deswegen die Priester zu bloßen Manufakturisten der öffentlichen Sittlichkeit machen wollen“ [18]).

Von den Aufklärern und ihrer Verstandesanbetung wurde auch die Gefühlswelt arg ignoriert und geringgeschätzt. Sailer ist der Vertreter der Totalität der Seelenkräfte. Neben dem Verstande sind ihm auch die Gefühlswerte heilig. „Gebet“, ruft er aus, „dem Verstande, was des Verstandes ist, und dem Gefühl, was des Gefühls ist“ [19]). Er läßt keine Seelenkraft verkümmern [20]).

Je mehr der Rationalismus sich geltend machte und in alle Gebiete eindrang, um so mehr war Sailer, von heiligem Eifer ergriffen, bemüht, die Grundirrtümer zu bekämpfen. Er schreibt hierüber: „Dieser antichristlichen und unvernünftigen Denkart setzte ich die Grundlagen der Ver-

[15]) Aufschlußreich ist ein Vortrag, den der angesehene Jos. Ant. Sambuga (später Erzieher des Kronprinzen Ludwig I., † 1815 in Nymphenburg) hielt, als er noch Pfarrer in Herrnsheim (Baden) war. Die pfälzische Regierung legte bei Ausbruch der französischen Revolution der Geistlichkeit zwei Fragen vor und erbat hierüber passende Vorschläge: Wie läßt sich dem Verfall der Religion und Sittlichkeit steuern? Wie können die brotlosen Geistlichen verhalten werden? In der Biographie, welche Sailer über Sambuga schrieb, ist dieser Vortrag enthalten (Bei Widmer, M. Sailers sämtliche Werke, Bd. 38, 193). — Einen Einblick in die Schäden jener Zeit und über die Mittel zu deren Abhilfe geben gleichfalls die Konferenzrezesse für die Geistlichkeit des Bistums Konstanz in den ersten Dezennien des 19. Jahrh. Siehe J. H. Wessenberg, Mitteilungen über die Verwaltung der Seelsorge, Augsburg 1832, 1. Band. Die Entartung der Jugendlichen ist ein besonderes Kapitel, über das die damaligen Pädagogen, die kirchlichen und staatlichen Behörden lebhafte und wiederholte Klage führen.

[16]) Zu den gemäßigten Aufklärern zählt der Hauptsache nach auch die Geistlichkeit des Wessenberg-Sprengels. Im 1. Heft des Archivs für Pastoralkonferenzen im Bistum Konstanz (1820, 1. 367) findet sich ein Aufsatz mit der Überschrift: „Der Seelsorger ist nicht bloß Morallehrer“.

[17]) In der Vorrede zur 3. Aufl. der Pastoraltheologie (1811), I. Bd. XII.

[18]) A. a. O., I. Bd. XIII.

[19]) Vorrede zu Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen ²VI.

[20]) Neue Beiträge ²II, 89 f.

nunft und des Evangeliums entgegen. Und gerade das, was am meisten bestritten ward..., das verteidigte ich am meisten“ [21]). Man hat ihn ob dieses Eifers auch einen Elias genannt, wobei man sich nicht entgehen ließ, seinen Namen nach rückwärts zu lesen und den letzten Buchstaben zu streichen.

II.

Vor allem war es Sailer darum zu tun, daß die angehenden Geistlichen in guten Bildungsanstalten, in Priesterseminarien, erzogen werden. Die Frage, die sich damals den Einsichtigen am öftesten aufdrängte, war diese: „Haben wir Pflanzschulen der besseren Geistlichkeit, die das Maß dieses Namens ganz erfüllen“ [22])? In seinen pädagogischen Erwägungen schreibt Sailer 1807: „Unter allen Instituten ist die Pflanzschule werdender Seelsorger die bedeutendste. Denn darin sollen die religiösen Führer der Menschheit selbst angeführt, zur religiösen Führung der Menschheit gebildet und in der religiösen Führung der Menschen vorgeübt werden. Führung der Zöglinge zur Religion, Bildung zur religiösen Führung der Menschheit und Vorübung in der religiösen Führung der Menschheit ist die eine (= einzige) Aufgabe der Klerikalseminarien. Möge diese Aufgabe unseren Fürsten und Bischöfen recht nahe am Herzen liegen“ [23])! Sailer hat auch in „neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen“ (2 Bde. 1808/1811, 2. Aufl. 1819) eine längere Abhandlung über diesen Gegenstand unter dem Titel „Die Pflanzschule der Geistlichen...“ veröffentlicht. Die Abhandlung ist dediziert: „Den Räten deutscher Regenten und Bischöfe“. Freilich war noch mit einem anderen Faktor zu rechnen, der Sailer nicht unmittelbare Sorge bereitete: Infolge der Säkularisation, der Kriegsschäden und Kriegslasten, der Steuerlasten fehlte es an den hinreichenden Mitteln. Es dauerte noch geraume Zeit, bis man an die Errichtung von entsprechenden Häusern und Bildungsstätten gehen konnte.

Im vorhinein sei bemerkt: Sailer diskutiert die Einzelbildung des künftigen Geistlichen, wie sie in früheren Zeiten beim Pfarrer oder einem sonstigen Ammanuensis oder im kurzfristigen Alumnat erfolgte, überhaupt nicht. Man erachtete diese Art seit langem als ein unzureichendes Mittel. Der Standpunkt, die angehenden Geistlichen in eigenen Anstalten (Seminarien) heranzubilden, dem dann noch ein Alumnat folgte, galt bereits als feststehende Wahrheit. Auch die Aufklärungstheologen waren sich darüber völlig im reinen. Man lese nur die gediegenen Ausführungen über Bildung der Geistlichen bei J. H. Wessenberg [24]). Es drehte sich aber

---

[21]) Bei Widmer, Bd. 39, 474, vgl. Radlmaier, a. a. O., 45.

[22]) Bei Widmer, Bd. 38, 52. Der Satz stammt von dem hochbegabten Joh. Nep. Neumiller, dessen literarische Fragmente Sailer gesammelt und veröffentlicht hat. N. studierte im Collegium Albertinum zu Ingolstadt Philosophie und Theologie 1773—1778, war also Studiengenosse und auch noch Schüler Sailers, übersiedelte später nach Bamberg und starb als 31jähriger 1784.

[23]) Bei Widmer, Pädagogik Sailers, II, 98. Sailer, Neue Beiträge [2]18/19.

[24]) Mitteilungen über Verwaltung der Seelsorge I 345 ff. Der Aufsatz fällt in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrh. Wie Sailer bemerkt hier auch Wessenberg: „Möge es unserer heiligen Kirche gelingen, die Fürsten der Erde von diesen Wahrheiten zu überzeugen und sie zur Mitwirkung zu bewegen, damit überall solche klerikale Anstalten zustande kommen, welche mit dem Geiste des Evangeliums und den Forderungen der Kirchenzucht in Einklang stehen. Denn nur aus solchen Anstalten dürfen wir hoffen, in den Weinberg des Herrn viele Arbeiter hervorgehen zu sehen, die durch Wort und Tat, Lehre und Beispiel das Reich Gottes auf Erden wirksam zu verbreiten vermögen.“ — In Altbayern treffen wir im 19. Jahrh. noch drei Jahrzehnte lang nicht wenige Geistliche, die freistudierende Theologen waren und nach einem kurzen Alumnat geweiht wurden.

um die allgemeine Durchführung dieser Erziehungsform, um deren bestmögliche Organisation, um die richtige Zielsetzung und entsprechende Leitung solcher Anstalten.

Weiterhin kommt für die Beurteilung der damaligen Verhältnisse noch ein Umstand in Betracht: Sailer dient bei seinen Darlegungen über klerikale Erziehung, wie er mehrmals durchblicken läßt, als Studienobjekt das Collegium Georgianum, ein für Erziehung und Bildung von Theologen an der Universität Ingolstadt 1494 gegründetes Institut, seit 1800—1826 in Landshut, von Anfang an ein Vollseminar für alle Kurse mit Einschluß des pastoralen Kurses. An dessen Spitze stand von 1804—1814 der Aufklärungstheologe Professor Fingerlos. Beide Männer, Sailer und Fingerlos, waren stark gegensätzlich eingestellt. Der eine ein kritischer Beurteiler Kants[24*]), der andere ein gläubiger Verehrer des Philosophen, der eine Idealist, mystisch veranlagt, ein salbungsvoller Redner, der andere Realist, kühl und nüchtern, abhold allem Mystizismus und aller Salbung. Sailer hochfliegend mit starker Aktivität und Aufgeschlossenheit. Fingerlos, gleichfalls ein unermüdlicher Arbeiter. Seine Stärke liegt auf anderem Gebiete: Er ist ein guter Verwaltungsmann, ein erfolgreicher Wirtschafter, bedacht auf Disziplin und Ordnung bei seinen Theologen, selber sittlich einwandfrei. Nach der wissenschaftlichen und charakterlichen Seite weniger befriedigend. Die Nachwelt hat gesagt: Es fehlte ihm an Glauben. Davon kann keine Rede sein. Für seine Gläubigkeit gibt es genügende Äußerungen und Handlungen. Auch läßt sich nicht leugnen, daß er wie Sailer leidenschaftlich auf wissenschaftliche und moralische Hebung des Klerus bedacht war. Dies allerdings auf einem falschen Weg. Jener verfolgte dieses Ziel auf dem Wege von Offenbarung und Tradition, dieser vornehmlich auf dem Wege natürlicher Weisheit, im Glauben an die Macht der Vernunft und des Wissens. Bei ihm waren Ziel und Mittel hiezu unvollständig und nicht in richtiger Ordnung erfaßt, sie waren zu einseitig und zu irdisch gewählt. Was bei ihm zu beklagen ist, war der Mangel an tieferer Auffassung von Religion und Frömmigkeit, die Verschossenheit in sein kantisch aufgefaßtes Pflichtensystem. Dazu kam von Natur aus eine gewisse Streitlust und infolge Überarbeitung bei der Fülle seiner Amtsgeschäfte eine nervöse Erregtheit und Überreiztheit. Es ist nicht zu verwundern, ja ganz natürlich, daß zwischen beiden Männern stärkste Spannungen entstanden.

Wie wir bereits gesehen, betonte Fingerlos, als er noch Priesterhausdirektor in Salzburg war, in der 1800 erschienenen Schrift „Wozu sind Geistliche da?" in starker Weise die Aufgabe des Geistlichen als die eines Tugendlehrers in der Gemeinde, in Staat und Kirche. In seiner tiefen Abneigung gegen nur äußere Christlichkeit, gegen jene Kreise, welche den Gebrauch der religiösen Mittel schlechthin schon als Religion betrachteten, in seinem Eifer um ein tätiges Christentum, das aber zu sehr auf irdische Pflichterfüllung und irdische Wohlfahrt eingeschränkt wurde, ging er so weit, daß er auch die latreutisch-sakramentalen Verpflichtungen, die übernatürlichen Mittel der Heiligung, beiseite stellte oder eine recht bescheidene Rolle ihnen einräumte, während er die persönliche und charakterliche Tüchtigkeit des Geistlichen in allseitiger und breitester Form behandelte. In einer weiteren Schrift, die er 1805 als Direktor in Landshut herausgab, unter dem Titel „Versuch einer Pastorallehre", bestätigte er seine Ansichten aufs neue. Zudem hielt er beim Erscheinen des zweiten Bandes seiner Pastorallehre 1806 bei Beginn seiner Vorlesung eine Ansprache, worin er sich zu dem ominösen Satz verstieg: Jesus befahl seinen Jüngern: Gehet hin und lehret alle Völker, sagte aber nicht:

[24*]) Über das Verhältnis Sailers zu Kant und die allmähliche Entwicklung des Sailerschen Standpunktes in betreff der Religionsphilosophie orientiert Gerard Fischer in der Dissertation: Der Einfluß Kants auf Sailer im Handbuch der christl. Moral, München 1945 (in Maschinenschrift im Einführungsteil, besonders S. 31 ff., 35 ff.

Gehet hin und leset Messe[25]). Diese konsequente Beiseitestellung der übernatürlichen christlichen Werte, die damit kundgegebene Geringschätzung fundamentaler christlicher Wahrheiten erregte weithin großes Aufsehen und lebhaften Widerspruch.

Bis dahin (1805) mochte das Verhältnis Sailers zu Fingerlos ein leidliches sein. Stand ja Sailer in der Linie der Aufklärung (der gemäßigten) und auch Fingerlos reihte ihn in seiner ersten Schrift vom Jahre 1800 (II 90) unter die Aufklärungstheologen ein. Freilich über die Berufung des Fingerlos zum Regens in Landshut scheint Sailer wenig erbaut gewesen zu sein. Nunmehr, da letzterer in so ausgesprochener Weise seinen gefährlichen Irrtum propagierte, trat Sailer, besorgt um die Bedeutung der Glaubenswerte und bekümmert um die richtige Erziehung der theologischen Jugend, an die Spitze der Abwehr. Er wurde hiebei von seinem Dogmatikkollegen Patritius Benedikt Zimmer († 1820) kräftig unterstützt. Es waren schwere, auch bedenkliche Schläge, welche er seit 1806 gegen Fingerlos führte. Er schickte Doktorpromovenden in die Arena, welche in ihren Arbeiten und bei ihrer Disputation die Ansicht Fingerlos' bekämpften. Er drängte auf die Entfernung des Fingerlos von seinem Amte. Er sprach 1810 in seiner Pastoralvorlesung ausführlich über die Aufgabe des Priesterseminars und zeichnete hiebei ein Bild vom Seminarleiter, das ganz anders geartet war, als Fingerlos dasselbe auffaßte und persönlich darstellte. Diese Vorlesungen erschienen 1811 im Druck mit dem Titel „Pflanzschule". Fingerlos seinerseits, vergrämt und verbittert über das Fehlschlagen seiner Bemühungen und über die wachsende, starke Gegnerschaft, sparte auch nicht mit Angriffen auf seine Widersacher. Selbst anonyme Schriften erschienen auf kantianischer und antikantianischer Seite und ergingen sich in Übertreibungen. Es herrschte damals in Landshuter Professorenkreisen, soweit sie sich theologisch interessierten, eine traurige Atmosphäre von Zwietracht und Gespanntheit sachlicher und persönlicher Art. Schon 1808 wollte Fingerlos das Feld räumen und bat mehrmals um Enthebung von seinem Posten. Die Regierung Montgelas', welche hinter ihm stand, wollte keinen Wechsel. Erst 1814 trat Fingerlos zurück. Auf Seite Sailers stand Kronprinz Ludwig, sein königlicher Schüler, dessen Einfluß auf den Kurs der Regierung immer fühlbarer wurde[25*]).

Aus diesen Zeitumständen, aus diesem Gegensatz zur kantischen Anschauung und ihrer Anwendung auf das christliche Leben und die klerikale Erziehung heraus, wie wir solches bei Winter, namentlich aber bei Fingerlos sehen, ist zu einem guten Teil die Auffassung und Darstellung Sailers über Religion und Tugend, über Priesterstand und Priesteraufgabe, über die priesterliche Lebensgestaltung beeinflußt.

Mit Recht betont Sailer, daß Glaube und Frömmigkeit einerseits und Bildung andererseits die zwei Fundamente der klerikalen Erziehung seien. Er läßt es nicht fehlen, immer wieder darauf hinzuweisen, daß Sittlichkeit für sich allein nicht genüge, vielmehr der Glaube, die Religion und Religiosität der primäre Faktor, die Voraussetzung für das Tugendleben sei.

Wie vom Christen fordert Sailer besonders vom Theologen Gottseligkeit und Frömmigkeit, die stete Richtung des menschlichen Geistes und Gemütes zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe. Er redet gern von einem Leben in „Andacht". Dieser bei ihm vielgebrauchte Begriff bedeutet die religiöse Sammlung, die Hingabe an Gott (devotio), die Kontemplation, sich nicht in logische Spekulationen, auch nicht in den Lärm des Tages verlieren (Handbuch der Moral bei Widmer II 295 ff.). Dieses Leben der

---

[25]) Zu ersehen aus einem Briefwechsel zwischen Sambuga und Fingerlos, worin Sambuga letzteren wegen dieser Äußerung interpellierte. Vgl. Sambugas auserlesene Briefe, 2. Sammlung, herausgegeben von Frz. Stapf (München 1819) 71 ff.

[25*]) In den Akten des Georgianums (München) befindet sich ein Manuskript über Fingerlos aus der Feder von Th. Wiedemann, ehemaliger Chefredakteur der „Salzburger Kirchenzeitung". Die Arbeit war zur Drucklegung ungeeignet. Es fehlte ihr der korrekte historisch-philosophische Hintergrund. Sie enthält viel Überflüssiges, Anekdoten- und Phrasenhaftes in breiter Ausführlichkeit. Immerhin sind viele Angaben brauchbar und geben, soweit sie quellenmäßig belegt werden, entsprechende Winke. Für die oben angegebe Herbeiziehung der Doktorpromovenden wird verwiesen auf die Promotion von Alois Buchner (vgl. Felder, Kleines Magazin für kath. Religionslehre, 1806) und Herenäus Haid (Der Geistliche nach der Grundansicht, München 1808). Für das Bestreben auf Entfernung des Fingerlos werden zwei Briefe allegiert, der eine an Prof. Thaner in Salzburg (21. Jan. 1810), der andere an Prof. Sandbichler, ebendort (3. Mai 1811). Beide Briefe finden sich vor auf der Studienbibliothek in Salzburg. Die literarische Gegensätzlichkeit ist ohne weiteres aus den Sailerschen Schriften, namentlich aus der Abhandlung „Pflanzschule" erkennbar.
Das Lebensbild des eigenartigen Mannes, der Fingerlos war, ist, soweit die Literatur auf ihn Bezug nimmt, meist verzeichnet, auch die Fama hat ihn legendarisch in schlimmem Sinn erfaßt. Über das Wichtigste zu seiner Beurteilung soll an anderer Stelle noch berichtet werden.

Andacht hat naturgemäß verschiedene Grade. Man wird die höheren Grade dieses geistlichen Lebens besser mit dem heutigen Begriff Mystik bezeichnen.

Ein besonderes Anliegen Sailers ist, daß das Priesterseminar diesen religiösen Geist pflege. Er sagt: „Ein Priesterseminar ohne den belebenden Hauch der Andacht wäre weiter nichts als eine Totengruft mit der Aufschrift des Lebens." „Die Andacht sei (was wohl zweimal gesagt werden darf) kein fremder Vogel im Priesterhaus. Sie erwache mit dem Zögling, sie geleite ihn durch das Leben des Tags und verlasse ihn nicht, bis der Schlaf das Bewußtsein bindet" (Neue Beiträge II 45,53). Sailer weist darauf hin, daß alle, die sich mit der Geistlichenbildung befaßten, der Entwicklung des religiösen Sinnes das erste Augenmerk zuwandten, so besonders Karl Borromäus. Er beklagt es, daß an den Universitäten und in fast allen Lehranstalten die Wissenschaft von der Gottseligkeit (Religiosität) getrennt werde. Darum müsse sie in den bischöflichen Schulen wiederhergestellt werden. Dies Leben in Gottesfurcht, Gottseligkeit und Andacht ist zu nähren und beleben durch religiöse Übungen. „Sie fangen", wie Sailer sagt, „mit Geistessammlung an, schreiten zur Meditation fort, lösen sich im Gebete auf, enden damit, daß sie als rege Lebensgeister den Tugendlauf beschleunigen" (a. o. O. 53 f.).

Weil es in geistlichen Kreisen jener Zeit an größerer Bildung gebrach, dringt Sailer auf ein größeres Maß von Bildung im eigenen Standesinteresse, um nicht der Verachtung anheimzufallen, andererseits um das religiöse Leben in den Gläubigen schützen und verteidigen zu können. In einer 1802 gehaltenen Rede sagt er: „Der Geistliche des 19. Jahrhunderts muß mehr wissen, weil das Nachdenken, Lesen, das Fragen und Antworten in Sachen des Christentums in unseren Tagen allgemeiner geworden ist, als es sonst war; weil die allgemeine Preßfreiheit und der freie Völkerverkehr die Urteile für und wider das Christentum schneller in Umlauf bringt als sonst; weil auch das, was bisher unbezweifelt und unbestritten galt, öffentlich in Zweifel gezogen wird; weil die Menschenköpfe in neue Bewegung geraten sind und die Meinungen in einem öffentlichen Kriege leben... Er muß mehr wissen, weil sein Jahrhundert auch mehr weiß... als seine Vorgänger; weil er sonst seine Gemeinde weder vor Irrtum bewahren, noch wenn Zweifel entstehen, beruhigen, noch wenn in den äußeren Anstalten Veränderungen getroffen werden, belehren kann. Er muß mehr wissen, weil er sonst in Gefahr steht, selbst das Unkraut für Weizen zu nehmen, anderen Unkraut für Weizen anzupreisen und Weizen als Unkraut auszurotten" [26]).

Sailer warnt vor einseitiger Bildung und dringt auf eine gewisse Vielseitigkeit. Die christliche Gemeinde soll einen Hirten bekommen, nicht bloß einen Schulmann; einen Priester, nicht einen bloßen Gelehrten; einen Gewissensfreund, nicht bloß einen Professor. Jede Gemeinde will einen Apostel haben, der ihr Lehrer, Liturge und Seelsorger zugleich ist [27]). Auch eine gründliche Ausbildung in Philosophie und Geschichte [28]), in

[26]) Der Geistliche des 19. Jahrh., S. 177 ff., eine Primizpredigt f. Schwäbl. Vgl. Neue Beiträge [2] II 52.
[27]) Neue Beiträge [2] 41, 50.
[28]) A. a. O. 51 Anm.

Religionswissenschaft und Menschenkunde (Psychologie)[29]) muß der Theologe erwerben. Sailer selber las, wie die Lektionskataloge jener Zeit ausweisen, erstaunlich viele Fächer: Moraltheologie, Apologie der christlichen Religion, Pastoral, Homiletik, Pädagogik und Didaktik[29*]).

Weil Sailer auf eine gründliche Bildung bedacht war, befürwortet er auch die Abhaltung von Repetitionen, um die Kenntnisse der Theologen zu fördern und zu vertiefen. Er selber, einst als junger Dozent Repetitor an der Universität, kannte den Wert dieser Institution, die im Georgianum seit seiner Gründung heimisch war. Er denkt sich diese Forderung auf zweifache Art: 1. eine mehr private der Kandidaten unter sich. Je drei sollten zu einem kleinen Kreis vereinigt werden. Sie sollten in bezug auf ihre Talente sich verhalten wie 1:2:3. 2. Repetitionen in Gegenwart des Vorstehers oder seines Stellvertreters. Daneben sollen Übungen in Deklamation, Liturgie, in Aufsätzen mannigfacher Art stattfinden. Unter den Privatübungen soll das Lesen der Hl. Schrift des Neuen Testaments an erster Stelle stehen[29**]).

Nicht lediglich formale Bildung genügt. Dem jungen Theologen muß sich das Wesen der Religion und des theologischen Berufes im persönlichen inneren Erlebnis auftun. Die Geistlichen, die aus dem Priesterhaus hervorgehen, sollen nichts Geringeres sein als „lebendige Gefäße und lebendige Organe der Religion", die sie als Lehrer verkünden, die sie als Liturgen darstellen, die sie als Seelsorger in das Gemüt des Volkes einbilden und darin festhalten. Das können sie nur, wenn sie selber „das höhere Leben des Geistes", „das Leben der Andacht" besitzen, wenn sie selber geistlich sind[30]). Sailer nimmt mit diesen Worten auch Stellung gegen Fingerlos, dem es darum zu tun war, legale und sittliche Menschen zu bilden, der aber das höhere, mystische Moment unberücksichtigt ließ. Kein Zweifel, Begeisterung, Wärme und Leben im Religiösen und für das Religiöse, eine höhere Geistigkeit und Geistlichkeit ist für den Kleriker unbedingt notwendig. Allerdings gibt es auch Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen. Bei allem Hochflug darf der Boden der Wirklichkeit die vom Verstand und vom Glauben diktierte Haltung nicht verlassen werden, sonst sind Abwege möglich. Auch Sailer dürfte in einem gewissen mystischen Überschwang nicht immer innerhalb dieser Grenzen geblieben sein[31]).

Kurz und gut weist Sailer darauf hin: Das Seminar soll eine Nachbildung jener göttlichen Pflanzschule sein, die Christus selber im Umgang mit

---

[29]) Bei Widmer, Moraltheologie I 400: „Der Gewissensfreund soll in Religionswissenschaft und Menschenkunde besser unterrichtet werden."

[29*]) Aufschluß über die theologischen Studien von damals gibt der Lehrplan, welcher 1. 4. 1784 für die theologische Fakultät Ingolstadt vorgeschrieben wurde. Dieser sollte auch für alle Privatanstalten Bayerns, auch für die klösterlichen, verbindlich sein. Siehe K. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt, Landshut, München, II 473 ff.

[29**]) Neue Beiträge [2] 54.

[30]) Neue Beiträge [2] 44, vgl. 20

[31]) Man kann Sailer den Vorwurf nicht ersparen, daß er fast zwei Jahrzehnte lang (1796—1816) den schwäbischen Aftermystikern (Boos, Völk, auch Feneberg, der aber bald einlenkte) zugeneigt war und mit ihnen im Verkehr stand, obwohl er ihre sektiererischen Ansichten nicht teilte. Kein Zweifel, Sailer war durchaus kirchlich und treu gesinnt. Das bezeugen ihm alle Schüler und Freunde, ebenso bezeugt dies seine ganze literarische Tätigkeit. Er ließ sich aber zu sehr von den mystischen Neigungen und dem eigenartigen Frömmigkeitsstreben jener schwäbischen Geistlichen einnehmen. Durch seine Autorität wurde ihnen ein gewisser Schutz und ein nicht beabsichtigtes Ansehen zuteil. Es ehrt ihn aber und gibt Zeugnis von seiner Humanität, daß er seine Freunde nicht verlassen hat, sondern sie auf dem rechten Weg zu halten suchte. — Eine abschließende, quellenmäßige Untersuchung über jene schwäbische Sektenbewegung fehlt noch.

seinen Schülern aufgezeigt hat. Jene Schule empfing am Pfingstfest mit der Geistestaufe ihre Vollendung. Die äußere Gestaltung des Seminars mag so oder anders sein. Aber der innere Geist soll immer derselbe sein, der Geist der Apostel, der Geist Christi, der Geist der Liebe und Demut, der Selbstaufopferung für das Heil der Welt [32]).

Dem Ideal, das Sailer vom Priesterseminar hat, entsprechen nicht, wie er selber sagt, Anstalten, welche nur Werkstätten eines geistlosen Mechanismus sind. Aus solchen Anstalten können nur Taglöhner, Buchstabenmenschen (Formalisten) hervorgehen, aber keine Geistlichen, keine Führer. Dem Ideal entsprechen auch nicht Fechtschulen herzloser Aufklärung. Da regiert nur das dürre, leidige Soll ohne Liebe. Dem Ideal entsprechen auch nicht Zuchthäuser eiserner Gewalt, wo der Vorstand nur Diktator ist. Daraus kommen nur Frondiener. Dem Ideal entsprechen noch weniger bloße Kost- und Schlafstätten, die nur den Namen Seminar an sich tragen [33]).

In Sailers Schrifttum findet sich eine Unmenge pädagogischer Grundsätze und Regeln, welche in seiner Spezialschrift „Pflanzschule" nicht ausdrücklich erwähnt werden. Hier handelt es sich nur um das Wichtigste in bezug auf theologische Erziehung und Bildung. Immerhin seien einzelne anderwärts gegebene markante Ratschläge, welche auch für die theologische Erziehung von großer Bedeutung sind, noch erwähnt.

1. Als Sailer noch Professor in Landshut war, schrieb er für den Jüngling zu seinem ersten akademischen Ausflug: „Runde dich (glätte, schleife dich), daß du in alle Lagen taugst, ohne der Würde des Mannes etwas zu vergeben!" [34])

2. „Laß nie das System über den Vernunftinstinkt und nie über das religiöse Gefühl Meister werden!" [35]) Mit anderen Worten: Schwöre dich nicht auf ein System ein, tue, was jeweils die Lage fordert, was der gesunde Menschenverstand und das natürliche Empfinden nahelegen! Sei also kein schematischer Mensch, kein Prinzipienreiter!

3. In „Friedr. Christians Vermächtnis an seine lieben Söhne", ein erstmals 1808 in Straubing erschienenes Schriftchen [36]), lesen wir: „Überzeuget die Welt, daß ihr die vier schwersten Künste, die die wenigsten von der Lehranstalt mitbringen, erlernt habt: 1. die Kunst zu schweigen, 2. die Kunst, fortzustudieren außer den Hörsälen, 3. die Kunst zu handeln nach den ewigen Gesetzen der Freiheit, 4. die Kunst, sich nicht hervorzudrängen und den Vormann zu ehren, ohne seine Stelle einnehmen zu wollen, bis die Wahrheit und die Gerechtigkeit euch vorangeschoben haben werden."

4. Auch über Vaterlandsliebe und nationale Erziehung finden wir einzelne treffliche Äußerungen [37]). Man muß, sagt Sailer, zuerst den Menschen bilden, ihn für Wohlwollen, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit empfänglich machen. Damit wird er auch zum Bürger gebildet. Denn gerade die wohlwollendsten, bescheidensten, enthaltsamsten Charaktere sind bereit, sich für die bürgerliche Gesellschaft zu opfern und einzusetzen. Es wäre aber lächerlich, Vaterlandsliebe von Religion trennen zu wollen. Religion ist die Quelle für jene Gemeinschaftstugenden. Egoismus ist der Tod aller Tugenden, also auch aller Vaterlandsliebe. Aus Religion ergibt sich der Gehorsam gegen die Staatsgewalt, Achtung für die Staatsform, Interesse für das Gesamtwohl des Vaterlandes.

Wir sehen, Sailer hat den richtigen Gedanken getroffen, daß der gute Christ für regelmäßig auch ein guter Staatsbürger sein werde. Er hätte aber in diesem Zusammenhang den Punkt der Erziehung zur Gerechtigkeit mehr betonen sollen.

So sehr Sailer für Vaterlandsliebe eintritt, warnt er auch vor überspitztem Nationalismus [38]). „Tretet nie", ruft er in Christians Vermächtnis seinen Söhnen zu, „tretet nie in eine Opposition, weder in eine geheime, noch in eine öffentliche, wider euer Vaterland! Denn es ist euere Mutter! ... Liebet euer Vaterland! ... Aber wollet ihr (euerer Mutter) keine Ehre machen durch Haß des Auslands! Denn obgleich sie euere Mutter ist, ist sie doch eben deswegen blutsverwandt mit der ganzen übrigen Menschheit. Heilig sei euch jedes Verdienst, es sei in Süden oder Norden, in Osten oder Westen daheim"!

5. Viel Weisheit enthält auch die Maxime, womit Sailer den Blick auf die Gegenwart dem jungen Menschen empfiehlt. Es sind die inhaltsschweren Worte [39]): „Forschet die Zeit, schicket euch in die Zeit, erhebet euch über die Zeit! Forschet die Zeit, damit ihr keine blinden Zuschauer werdet. Schicket euch in die Zeit, damit ihr nicht das Opfer des blinden Widerstandes werdet. Erhebet euch über die Zeit, damit ihr nicht mit der Beute des Zeitlichen auch die Beute der Unsterblichkeit verlieret!" Damit zeigt Sailer

[32]) Neue Beiträge [2] 74.
[33]) Neue Beiträge [2] 68 ff.
[34]) Radlmaier a. a. O. 34.
[35]) Zeitschrift „Der Kirchenfreund" III 8, 922 (aus den Lebenserinnerungen Sailers).
[36]) Pädagogik bei Widmer II 315.
[37]) Pädagogik bei Widmer II 130 ff.
[38]) Pädagogik bei Widmer II 304 f.
[39]) Pädagogik bei Widmer II 326.

deutlich, daß der junge Mensch für das Leben und die Zeitforderungen ausgerüstet werden müsse oder in Selbsterziehung sich auszurüsten habe. Er muß wissen, was in Welt und Zeit vor sich geht. Ohne sich ihr zu verhaften, muß er lernen, die Zeiterscheinungen richtig zu beurteilen und über die Zeitgebrechen sich zu erheben.

Sailer vertritt die Ansicht, daß das letzte praktische Jahr der theologischen Ausbildung gleichsam eine antizipierte Darstellung des eigentlichen Pfarrlebens sei. Wäre dem Seminar, so meint er, eine Stadt- oder angrenzende Dorfpfarrei einverleibt, könnte die bischöfliche Schule zugleich eine Musterschule für die Seelsorge des ganzen Kirchensprengels werden [40]). Man kann hierüber nach der praktischen wie theoretischen Seite anderer Meinung sein, namentlich nach der heutigen Entwicklung des Pfarramts. Eine solche Verbindung hängt auch sehr von den lokalen Verhältnissen ab. Nicht überall sind so günstige Voraussetzungen wie beispielsweise beim Priesterseminar St. Peter im Schwarzwald.

Sailer ist auch seiner ganzen Auffassung nach gegen eine zu schnell erfolgende Heranbildung der Kleriker, gegen eine forcierte Reife im Bereich der Wissenschaft und auch der moralischen Entwicklung, die mit dem physischen Alter Schritt halten soll. Er sagt in dieser Hinsicht drastisch, aber wahr: Die in Mistbeeten übereilten Früchte erreichen nie den vollen Saft, den der Gang der natürlichen Entwicklung gewährt. So tragen manche Kandidaten die Spuren der übereilten Jugendbildung ihr ganzes Leben hindurch zur Schau [41]). Mutatis mutandis ist dies auch bei der Heranbildung der Spätberufenen zu beachten.

Mit Recht legt Sailer das Hauptgewicht bei aller Seminarerziehung in die Person des Vorstehers.

Wer so große Dinge bewirken soll, Religion und Wissenschaft in den jungen Leuten zu pflegen, sie zu lebendigen Gefäßen und Organen der Religion zu verwandeln, muß selber Wissenschaft mit Gottseligkeit verbinden, muß ein „Musterbild" dieser Eigenschaften sein, „ein lebendiges Bild der Religion", „ein Exemplar der personifizierten Seelsorge". Er muß die Seele des Institutes sein, selber voll des Glaubens, geistgesalbt, um andere mit diesem Geiste salben zu können [42]). „Alle Bemühungen, ein Institut zu regenerieren, sind erfolglos, wenn es nicht eine neue, bessere Seele bekommt" [43]). „Das erste und entscheidende Erfordernis ist wohl dies: Den Mann zu suchen und zu finden, der imstande ist, dem Priesterseminarium vorzustehen und das ganze Maß dieses Amtes auszufüllen" [44]). „Die Kirche bedarf Männer, die den Geist des Timotheus und das Herz eines Polykarp haben, und wer einen Timotheus bilden will, muß Paulus, und wer einen Polykarp, muß Johannes sein" [45]).

Der Vorstand befolge in der Leitung der Kandidaten eine schöne Mischung von Ernst und Milde [46]). Er meide zwei Extreme: Die völlige Ab- und Einsperrung der Kandidaten gegenüber der Welt, also nicht Absonderung in einer Art Klausur. Andererseits darf auch nicht ein freier Verkehr mit den Weltleuten stattfinden [47]). Interessant ist, was Sailer zu diesem Punkt

[40]) Neue Beiträge [2] 85. Sailer scheint hier von Gügler beeinflußt zu sein, weil er ihn zitiert.
[41]) Bei Widmer, Moral III 76.
[42]) Neue Beiträge [2] 24 f., 86.
[43]) Pädagogik bei Widmer II 98.
[44]) Neue Beiträge [2] 23.
[45]) Pädagogik bei Widmer II 98.
[46]) Neue Beiträge [2] 28, vgl. Pädagogik II 96.
[47]) Neue Beiträge [2] 29 f.

noch bemerkt. Er sagt, daß in diesem Stück zwei entgegengesetzte Richtungen bei den Zeitgenossen herrschen. Die einen möchten die Zucht immer leichter, die anderen immer strenger haben. Der Vorsteher soll nur Mannhaftigkeit genug besitzen und sich in gehöriger Mitte halten. Im übrigen beachte er, daß er bei all seinem Handeln, bei aller Disziplin den Hauptakzent auf Milde lege. Denn dieser Umstand ist es, der dem Vorstand das Vertrauen der Zöglinge erwirbt und erhält [48]).

Die Tätigkeit des Vorstehers in der Bildung der Alumnen ist, wie Sailer richtig bemerkt, eine zweifache: eine gemeinsame allen Zöglingen gewidmete und eine individuelle, auf die Bildung des einzelnen gerichtet. Was die letztere anlangt, darf der Vorsteher keine Mühe scheuen, den Zögling von seinen Fehlern und Leidenschaften abzubringen, zu heilen, andererseits ihn positiv mit dem Leben höherer Art zu taufen, ihn also geistlich zu machen. „Die Geistlichen ohne Geistlichkeit sind gerade das, was die Krieger ohne Kriegersinn —, Invaliden von Haus aus, die nicht erst auf dem Kampfplatz dazu gemacht werden dürfen“ [49]). Die individuelle Einwirkung beruht hauptsächlich auf der Vertrauenswürdigkeit, die dem Vorsteher eigen sein muß. „Diese kann ihm keine Staatsgewalt, keine Doktorwürde, keine Publizität, kein Zusammenhang mit den Mächtigen oder Ohnmächtigen geben. Die kann ihm nur das anerkannte Übergewicht der Vernunft und der Liebe verschaffen“ [50]). Mit anderen Worten: Der Vorstand muß sich durch Superiorität des Geistes und des Charakters auszeichnen. Das wird ihm die notwendige Achtung, das notwendige Zutrauen verschaffen.

Sailer geht auch in Details [51]) ein und berührt kurz die Bibliothekverhältnisse des Seminars, die Tagesordnung, die Erholung und ähnliches. Besonders liegt ihm am Herzen die entsprechende Freiheit in der Wahl der Dozenten, des Arztes, des Beichtvaters, insofern diese Ämter das Vertrauen der Zöglinge voraussetzen [52]). In finanzieller und administrativer Hinsicht will Sailer dem Vorstand eine gewisse Bewegungsfreiheit eingeräumt wissen, so daß er nicht bei jeder Kleinigkeit an die vorgesetzte Behörde gehen muß [53]).

Den Aufbau der Seminarleitung stellt sich Sailer folgendermaßen vor [53*]): An der Spitze der Vorsteher, zur Seite ein Subregens, der mithilft die Aufsicht zu führen, die Hausordnung zu handhaben, die Übungen in Wissenschaft und Kunst zu leiten, die individuelle Bildung zu erleichtern. Da beide Männer bei aller Zusammenarbeit nicht alles bewerkstelligen können, sollen für jeden Studiersaal (Museum genannt) zwei unmittelbare Aufseher aus der Zahl der Alumnen ausgesucht werden, ein Präfekt und Subpräfekt (Museumspräfekten genannt), welche den beiden Vorstehern treu in die Hände arbeiten. Wo ein Seminar eine größere Zahl von Alumnen vereinigt, bedarf es eines Ökonomen für die äußeren Bedürfnisse, ist die Zahl nicht sonderlich groß, kann der Subregens das Amt des Ökonomen versehen. Sailer übernimmt damit die alt-

[48]) Neue Beiträge [2] 32 ff.
[49]) Neue Beiträge [2] 33 f., 37.
[50]) Neue Beiträge [2] 36 f.
[51]) Neue Beiträge [2] 48 ff.
[52]) Neue Beiträge [2] 58.
[53]) Neue Beiträge [2] 59.
[53*]) Neue Beiträge 55 ff.

herkömmliche Organisation des Georgianums, die, was den Subregens anlangt, seit 1563 besteht, eine Organisation, die im Laufe der Jahrhunderte sich durchaus bewährte.

Zur Zeit Sailers war das Amt des Spirituals in der Seminarerziehung rechtlich noch nicht festgelegt. Wenn auch eine Reihe Punkte der Erziehung in die aszetische Sphäre fällt und insofern nunmehr auch Sache des director (moderator) spiritus ist, bleibt doch der Seminarvorstand bzw. Pastoralprofessor noch immer die erstberufene Persönlichkeit zur Behandlung der wichtigsten Zweige der theologischen Erziehung. So entspricht es auch der Auffassung Sailers. Nach ihm ist ja der Vorstand die Seele des Ganzen, namentlich nach der ideellen Seite hin. Er soll das besondere Vertrauen der Kandidaten besitzen und ihm sollen die Herzen sich zuwenden. Naturgemäß blieb immer ausgeschlossen, sich in reine Gewissensangelegenheiten der unmittelbaren Untergebenen einzumischen. Die Freiheit in der Wahl des „Gewissenfreundes" darf nicht angetastet werden[53**]).

Sailer verlangt, daß der Leiter des Seminars eine bei Staat und Kirche genehme Persönlichkeit sei. „Denn hätte die Regierung Ursache, in seinen Patriotismus Mißtrauen zu setzen, wie sollte sie geistliche Führer ihres Volkes aus seinen Händen annehmen wollen? Andererseits hätten die Bischöfe Ursache, die Gesundheit seines Glaubens oder die Reinheit seines Lebens in Zweifel zu ziehen, so würde man es ihnen nicht zumuten können, daß sie den Alumnen, die Spuren einer verkrüppelten Bildung an sich trügen, ihre Hände auflegten"[54]). Sailer untersucht nicht näher die Kompetenzverhältnisse von Staat und Kirche in Fragen der klerikalen Erziehung und Bildung. Er hat, wenn man alles überschaut, einen weitherzigen Standpunkt. So wirft er auch die Rechtsfrage gar nicht auf, ob das Seminar tridentinisch ist oder nicht. Eine Äußerung über Generalseminarien, die damals in die Erscheinung traten, wäre nahegelegen. Sailer setzt voraus, daß Staat und Kirche einträchtig zusammenhelfen, wie er auch seine Mahnung und Abhandlung über Seminarerziehung an die Regenten und Bischöfe richtet. Sailer kommt es hauptsächlich darauf an, daß die Person des Leiters (einschließlich seiner Gehilfen) die richtige ist.

Wie denkt Sailer über die Menge primitiver Bildungsstätten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wie urteilt er insbesonders über die durch das bayerische Konkordat 1817/18 geschaffene Lage der Errichtung der diözesanen Lehranstalten?

In seiner Schrift „Die Pflanzschule" aus dem Jahre 1819 sagt er in einer Anmerkung, daß es der dringendste Wunsch aller Guten sei, daß die Zahl der Gymnasien und Lyzeen vermehrt und die Lehranstalten selbst mit Lehrern besetzt werden, die durch Wissenschaft und Lehrgabe, durch Religiosität und Verträglichkeit den Nachwuchs besserer Priester zu fördern imstande sein werden[55]). Daraus läßt sich schließen, daß er schon im Anfang jene geplante Neuordnung begrüßte. In einer Neuauflage seiner Pädagogik (1830) spricht sich Sailer über die Lyzeen als Bildungsanstalten,

[53**]) Vgl. Neue Beiträge[2] 58. Gegenwärtig ist diese an sich selbstverständliche Freiheit durch CIC con. 518 geschützt.
[54]) Neue Beiträge[2] 59/60.
[55]) Neue Beiträge[2] 83.

zwischen Gymnasium und Universität stehend, dahin aus, daß sie „nicht entbehrlich“ sind. Mit wenigen, aber guten Professoren und mit einer geringeren Zahl von Studierenden kann dort Gutes geleistet werden. „Statt daß die Lyzeen sich den Universitäten nähern sollten, wäre zu wünschen, daß sie sich ferner hielten“ [56]). Die Entwicklung ist in letzterem Punkte andere Wege gegangen. Sie wurden mehr und mehr und zuletzt ganz als philosophisch-theologische Hochschulen den Universitäten angeglichen. Weniger erbaut war über die Errichtung der diözesanen Lehranstalten der Kollege und Schüler Sailers, Peter Roider, Direktor des Georgianums (1815—1820), der in einem Gutachten 1817 in eingehender und kritischer Weise zu der für Südbayern sich anbahnenden neuen Entwicklung Stellung nahm [57]).

Dies sind der Hauptsache nach Sailers Anschauungen über klerikale Erziehung und Bildung. Sie berühren vorzüglich die grundsätzliche Seite dieser Fragen, gehen auch in Einzelheiten. Sind diese Anschauungen neu? Sie sind und können nicht neu sein.

Im Laufe der Jahrhunderte haben sich bestimmte Erziehungsgrundsätze für Klerikererziehung ausgebildet. Es ist altes Traditionsgut, das Sailer kennt und aufnimmt, das er allerdings mit Rücksicht auf die Zeitlage und Zeitforderungen und die schiefen Wege, welche die Klerikererziehung da und dort ging oder gehen wollte, in glücklicher und genialer Weise geltend macht und bis zu einem gewissen Grade weiterbildet.

Sailer kennt die wichtigste Literatur über den Gegenstand, gibt selber eine kurze Geschichte über die Seminarien in seiner Abhandlung „Pflanzschule“ (76 ff.). Er zitiert Johannes de Johanne mit seiner Historia seminariorum clericalium (von Anton Steiner 1787 aus dem Italienischen ins Lateinische übersetzt), beruft sich auf Kirchenväter wie Augustinus, Chrysostomus, auf Concilium Tridentinum, Karl Borromäus, auf Thomassinus (Vetus et nova ecclesiae disciplina).

Was die Weiterbildung der Erziehungsgrundsätze anlangt, soll das Seminar nicht mehr die alte Starrheit, sondern größere Freiheit haben. Es soll dem verderblichen Mechanismus, der Abrichterei entgegenarbeiten. Es wird weit größeres Gewicht auf Eigenschaften, Bildung und Auswahl des Vorstehers und der Zöglinge gelegt. Wohltuend berührt, daß Sailer, wie seine gesamte religiöse Wirksamkeit bekundet, auch in der Frage der Theologenerziehung die psychologische Seite zur entsprechenden Geltung bringt. Wichtig ist die der zweiten Auflage seiner Abhandlung „Pflanzschule“ (1819) beigegebene Anmerkung: „Ich kann hier nicht umhin, die Bischöfe Deutschlands und zunächst die Bischöfe meines Vaterlandes mit aller Ehrerbietung, die ich ihrer Würde, und mit aller Freimütigkeit, die ich der Wahrheit schuldig bin, zu beschwören, daß sie, um dem drückenden Priestermangel abzuelfen, rohen, von aller Wissenschaft entblößten Kandidaten nie die Hände auflegen; unsittlichen und ungesitteten Jünglingen aber die Türe zum Heiligtum auf immer verschließen. Denn wenn eines aus beiden geschehen müßte, so ist es ungleich besser für das Reich Gottes auf Erden, daß der Kirchendienst aus Mangel an Priestern hie und

[56]) Pädagogik bei Widmer II 69 ff.
[57]) Dieses weitausschauende und bedeutsame Gutachten ist abgedruckt bei A. Schneid, Geschichte des Georgianums 181 ff.

da völlig untergehe, als daß das Aufleben der Kirche durch schlechte, gottlose Priester geschändet werde“ [58]).

Naturgemäß konnte es nicht ausbleiben, daß bei der Darstellung eines solch weiten Gebietes, wie es die klerikale Erziehung und Bildung ist, vereinzelt schiefe oder unvollständig gefaßte Anschauungen sich vorfinden. Es sei nur verwiesen auf eine gewisse Überfülle des zu bewältigenden Stoffes für den Studierenden, ein Punkt, der bei der damaligen Universitätsbildung bereits ins Auge zu fassen war, ferner auf die volle Freiheit der Dozenten- und Ärztewahl, auf die Meinung, daß Religion und Glaube als solche schon Autorität verleihen [59]), daß Vaterlandsliebe ohne weiteres aus Religion hervorgehe [60]).

Eine Reihe moralischer und sozialer Tugenden spielen im Leben des Geistlichen eine gewichtige, ja entscheidende Rolle. Sie bedürfen in der klerikalen Erziehung einer entsprechenden Beachtung und einläßlichen Beleuchtung. So ist es die Pflege des Sinnes für unbedingte Wahrheit, Gerechtigkeit und Ehrlichkeit, die Erziehung zur Selbsterkenntnis, Selbstbeherrschung und Charakterfestigkeit, zum steten Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein. Genauigkeit, Pünktlichkeit, Schweigsamkeit und Sparsamkeit sind einzupflanzen. Das Gefühl für Takt und Anstand in Wort und Benehmen ist zu wecken und zu pflegen. Die jungen Leute sind zum Beobachten anzuleiten, zur Beurteilung der Wirklichkeit, zum selbständigen Handeln. Wie schon angedeutet, ist es Sailer zunächst nur um die grundsätzliche Seite der theologischen Erziehung zu tun. Er streift zwar die genannten Eigenschaften und ähnliche Punkte, namentlich in der Einleitung zur Pastoraltheologie, führt sie aber nicht weiter aus. Er spricht auch im Handbuch der Moral und in der Pädagogik über derartige Punkte, insbesonders eingehend über die Erziehung zur Gerechtigkeit (bei Widmer, Moral II 189 ff., Pädagogik, II 174 ff.). Dort aber naturgemäß vom allgemeinen Standpunkt aus, nicht mit besonderer Abzweckung auf den Bereich des Theologen. Es ist aber letzteres recht wünschenswert.

Wir haben gesehen, daß das ganze Gewicht der Erziehung auf die Person des Vorstehers fällt. Das ist überhaupt die Grundanschauung, der Kern der ganzen Sailerschen Pastoralwissenschaft, die Pflege der Persönlichkeit des Seelsorgers und Führers der Gemeinde. Sailer spricht das folgendermaßen aus: „Das Gesetz ist ewig: Man muß haben, um zu geben; sein, um zu wirken; gut sein, um Gutes tun zu können . . . Eben weil dieses allgemeine Erfordernis: Sei Christ, um Christen bilden zu können, in den Aposteln unserer Tage nicht überall zur Erfüllung kommt, eben deswegen fehlt es so vielen Seelsorgern am Geiste der Seelsorge“ [61]).

Konkreter noch gesprochen, sind es zwei einfache Mittel, welche die ganze seelsorgerliche Erziehungsweisheit beherrschen sollen: das persönliche Beispiel und die Liebe des Seelsorgers, des Erziehers. „Seid selber, was ihr aus andern bilden wollt, das ist die ganze Erziehungsweisheit“ [62]). Die ganze Führung eines Menschenkindes ist nichts anderes als das Werk der einen vernünftigen, unermüdlichen Liebe. „Die Liebe nimmt das Herz des Zöglings in Besitz und hat mit dem Herzen den ganzen Zögling ge-

[58]) Neue Beiträge ² 83.
[59]) Neue Beiträge ² 27.
[60]) Neue Beiträge ² 46.
[61]) Pastoraltheologie bei Widmer III 218.
[62]) So in Friedrich Christians Vermächtnis an seine lieben Söhne, Pädagogik bei Widmer II 317.

wonnen. Er tut dem Freunde zuliebe alles, was er ihm in dem Auge ansieht“ [63]). Besonders empfiehlt Sailer auch den Geist der Humanität, die ja aus echter Liebe hervorgeht. „Die Menschlichkeit des Menschen sei die Krone aller Tugend des Erziehers, die unermüdliche Geduld, die unbesiegliche Langmut“ [64]), die Konsequenz als Gegensatz zur Launenhaftigkeit [65]). Um diesen Geist in den werdenden und amtierenden Seelsorgern hervorzubringen und zu erhalten, weist Sailer zur rechten Zeit auf die Größe des geistlichen Berufes und Amtes hin. „Nie haben Menschen Großes gewirkt, denen nicht Großes voranleuchtete oder wenigstens vordämmerte. Nie wird der Geistliche große Dinge tun, wenn ihm nicht die Größe seines Berufes mit Gottes Macht in die Seele blitzt“ [66]). Was hat nicht Sailer in dieser Beziehung getan! Wie hat er dem Geistlichen seinen geistlichen Stand, sein geistliches Amt als etwas Großes, übernatürlich Großes hingestellt! Bei keiner Gelegenheit vergißt er auf dieses Moment [67]). Während viele Aufklärungstheologen zwar auch die Wichtigkeit des geistlichen Standes preisen, aber nur vom natürlichen Standpunkt aus, insofern der Geistliche Tugendlehrer, Volkslehrer ist, der zum irdischen Wohlergehen mithilft, steigt Sailer höher, führt höher, zeigt höher, weil bei ihm das Fundament tiefer steht, auf dem christlichen Glauben und den Heilstatsachen. Und je tiefer das Fundament greift, desto höher läßt sich bauen.

Schon zu Sailers Zeit hat es auf dem Gebiete der Socialia und Caritas viele auftauchende Probleme gegeben und sie wurden in geistlichen Kreisen lebhaft debattiert, fast ähnlich wie heutzutage. Sailer hat sie wohl gekannt, verliert darüber aber nicht viele Worte. Was er immer wieder einhämmert und in den Vordergrund rückt und was schließlich auch die Hauptsache ist und bleibt, ist die Pflege der pastoralen Persönlichkeit, ihrer primären Eigenschaften. Das sind die besten und gelungensten Partien in seinen Schriften. Sailer wußte, daß nichts so wertvoll, wirksam und nachhaltig ist als die persönliche Seite des Seelsorgers. Auch die Darstellung der primären Aufgaben des Geistlichen als Liturge, als Prediger, Katechet, Beichtvater und Krankenfreund ist gut und mit psychologischem Blick gegeben. Das ist „die Quintessenz“ der Pastoraltheologie, wie er sich einmal ausdrückt. Mit Recht. Das ist der zentrale, ewig geltende Bezirk der Seelsorge, geltend für alle Zeiten. In diesem Punkt muß der Theologe gefestigt sein. Dann erst kommen die peripherischen Bezirke, die je nach Umständen temporäre Geltung haben. Diese Anschauung Sailers bleibt immer beachtenswert. Bei aller Offenheit und Berücksichtigung für die Fragen und Forderungen der Zeit ist darauf zu sehen, daß der Geistliche selber sein geistliches Amt erfasse und in seiner Person bestens darstelle, daß er seine eigentliche Aufgabe nicht verabsäume. Er darf nicht ein halber Theologe sein und zur anderen Hälfte etwas anderes. Es darf nicht eine zu starke Zersplitterung, eine übergroße Belastung mit Aufgaben zweiten Ranges eintreten.

[63]) Pädagogik bei Widmer I 232.
[64]) Pädagogik bei Widmer II 240.
[65]) Pädagogik bei Widmer II 233, Neue Beiträge (Pflanzenschule) 57.
[66]) Pastoraltheologie bei Widmer I 14.
[67]) Vgl. Heidingsfelder a.a.O. 33—35: Der Geistliche als Priester, als Gesandter Christi, als Arbeiter mit Christus. Auch Sambuga sieht als Hauptsache und Wesen zur Reformatio cleri Folgendes an: „Die wirkliche Darstellung der Seelsorgerwürde im Amte und im Leben, am Altare, auf der Kanzel, in Kirchen und in Schulen, im Angesicht der Gemeinde und im Pfarrhause — und die Erziehung der Kandidaten zu dieser Darstellung.“ (Siehe Sailer, Biographie von Sambuga bei Widmer, Bd. 38, 342.)

III.

Was Sailer dozierte und die Forderungen, die er aufstellte, hat er in sich selbst lebendig verkörpert.

Er ist eine wahrhaft apostolische Persönlichkeit, der geborene Pädagoge und Seelsorger. Das war es, nicht gerade seine Wissenschaft, seine Schriften und Vorlesungen, was ihm so großen Einfluß auf die Umwelt verlieh — seine Persönlichkeit und die Qualitäten seiner Persönlichkeit. Der gesunde Menschenverstand, mit dem er instinktmäßig das Richtige traf, der Sinn für Recht, Wahrheit und Liebe, seine Frömmigkeit, sein ausgleichendes Wesen. Es war der Geist echter Humanität, das Pneuma, die Andacht[68]), womit er in hohem Grade erfüllt war.

Aus dieser Gesinnung ging die goldene Mittellinie hervor, die er in den meisten Fragen einnahm. Er war nicht engherzig und ablehnend gegen das Neue, vielmehr aufgeschlossen für das Gute, wo es zu finden war. So entsagte er dem Brauch, die Kollegien lateinisch zu dozieren. Ähnliches sehen wir auf dem Gebiete des Liturgischen. Er ist Reformen im Gottesdienst nicht abhold. So beschäftigt ihn der Gedanke einer Veränderung des Breviers im Sinne einer größeren Kürze. Er tritt für eine größere Berücksichtigung der Muttersprache ein. Aber zu vollständiger Durchführung der Muttersprache kann er sich nicht verstehen, ebensowenig zur Ansicht, welche die Stillmesse verpönt und will, daß alles im Gottesdienst laut gesprochen werde[69]). Er scheut auch nicht zurück vor der Kritik der Kirchenbehörden, sofern sie nicht nach dem Rechten sehen. Es wäre für Sailer bequemer gewesen, das Neue einfach zu ignorieren. Weil er einen Mittelweg einschlug, schalten ihn die einen als einen Aufklärer und Illuminaten, für die anderen blieb er der Obskurant.

Sailer besaß die Gabe, den jungen Menschen zu verstehen, die Kunst, jeden Schüler auf allen Stufen der Bildung, in allen Lebensverhältnissen zu nehmen, wie er ist, und so allmählich ihn zum Besseren emporzuführen[70]). So hat er den trotzigen, widerspenstigen Westfalen, den 19jährigen Diepenbrock, innerhalb kurzer Zeit vollständig umgewandelt und zu seinem treuesten, anhänglichsten Freund gemacht.

Sailer war nicht bloß Professor, der auf dem Katheder dozierte oder am grünen Tisch examinierte. Er trat mit den Studenten in persönliche Fühlung, gab ihnen Bücher, schrieb Sentenzen ein, hielt mit ihnen Bibelstunden, unternahm Spaziergänge, beriet sie in ihren seelischen Schwierigkeiten, hielt ihnen Primizpredigt und besuchte seine früheren Schüler in den Ferien[71]). Insbesondere nahm er sich der Schweizer Theologen an, deren Ephor an der Universität er war.

Man kann bei Sailer im Verhältnis zu seinen Schülern noch eines herausfühlen: die Liebe zu ihnen, die Achtung vor ihnen, das Interesse für sie, die Liebe und Treue zur großen Aufgabe der akademischen Erziehung

---

[68]) Sailer schreibt in seinen Lebenserinnerungen 1829: „Arbeite täglich im innersten daran (an der Andacht) und revidiere am Abend deine Arbeit und hilf überall durch Gebet und durch Umgang mit einem geistvollen Manne nach!“ (aus der Zeitschrift Kirchenfreund III 8, 922).

[69]) Vgl. Neue Beiträge 2 265—270.

[70]) Vgl. Radlmaier, Sailer als Pädagog 14 unter Berufung auf Schiffmann, Beiträge zur Biographie Sailers.

[71]) Siehe Gg. Aichinger, J. M. Sailer 160. 343, 380.

[72]) Man darf bloß die Vorrede zum 3. Band der Pastoraltheologie (1812) lesen.

und Ertüchtigung. Puero debetur reverentia! Oft genug tritt uns dieser unmittelbare, warme Ton im Schrifttum Sailers entgegen [72]).

Nicht zuletzt war es ein großer pädagogischer Optimismus, der Sailer beseelte und der reiche Früchte trug.

Es läßt sich denken, daß Sailer einen starken Einfluß auf die Studentenwelt ausübte, und nicht bloß auf die Theologen, auch auf Studierende anderer Fakultäten, letzteres durch allgemeine Vorlesungen. In einer Zeit der rationalistischen Öde und Trockenheit, der Gegensätze und Übertreibungen verkörperte Sailer das Moment des Gemüts, des Innigen und Seelenvollen, des Vernünftigen und Soliden. Von ihm ging eine menschliche Note aus und strömte sanierend und erhebend in die Herzen seiner Schüler ein. Zu Hilfe kam ihm ein ausgesprochen oratorisches Talent. Christoph von Schmid, der berühmte Schüler Sailers, schrieb in seinen Lebenserinnerungen: „Die studierenden Jünglinge verglichen Sailers Erscheinen mit der Frühlingssonne, die alles neu belebt. Sein prächtiger Vortrag in guter deutscher Sprache, die hohe eigene Begeisterung für die heiligen Wahrheiten, die Wärme des Tones entzündete die Hörer und Schüler."

Wir brauchen Sailer nicht zu heroisieren und zu kanonisieren.

Sailer ist nicht der einzige, der sich in jener Zeit um die Erziehung und Bildung des Klerus auf guter Grundlage bemühte. Nicht wenige Kreise widmeten sich dieser Aufgabe. Es sei bloß auf Sambuga, einen älteren Freund Sailers verwiesen, ebenso auf seinen Kollegen, den von den Studierenden vielgefeierten Professor Zimmer († 1820). Auch die Arbeit der beiden Direktoren des Georgianums, der Professoren P. Roider (1815 bis 1820) und Fr. Wiedemann (1821—1842) ist beachtenswert. Große Verdienste hat sich auch J. H. Wessenberg (bereits mit 27 Jahren Generalvikar von Konstanz und einst in Dillingen Schüler Sailers) erworben. Wenn auch seine kirchenrechtlichen Anschauungen und eine Reihe Josephinischer Ideen abzulehnen sind, kann man doch nicht leugnen, daß er auf die wissenschaftliche und moralische Haltung des württembergisch-schwäbischen Klerus ungemein befruchtend eingewirkt hat. Freilich Sailer, der von Haus aus beste Veranlagung mitbrachte, war in seiner Eigenschaft als Professor der Pädagogik, der Moral und Pastoral besonders interessiert und berufen, der theologischen Erziehung sein Augenmerk zuzuwenden. Keiner hat wie er so nachhaltig, umfänglich und korrekt auf diesem Felde gewirkt.

Gewiß, es waren bei Sailer auch Schwächen vorhanden wie bei jedem Sterblichen. Er konnte bei aller Originalität breit und umständlich sein, ohne methodische Zügelung [73]). Er schreibt ganze Seiten, bis er den Gegenstand fest anfaßt und es dauert lange, bis er vorwärtskommt. Er konnte mystisch sein und manchesmal dem Zuge des Herzens zu sehr sich hingeben. Wir sehen dies an dem Interesse, daß er den schwäbischen Mystikern zuwendet. Er konnte scharf und bitter sein, wie der

[73]) Schon der gelehrte Liturgiker J. B. Lüft wies in einer Abhandlung „Über Konstruktion und Behandlung der theologischen Moral" (in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie II, 1. Heft, 1834) auf die eigentümliche Schreibweise Sailers hin, auf die zu wenig wissenschaftliche Haltung und zu geringe Systematik, ein Umstand, der dem durchschlagenden Erfolg seiner Hauptschriften hinderlich war. Dieses Urteil ist im Vorwort der Gesamtausgabe von Widmer (Handbuch der christlichen Moral, III. Bd.) abgedruckt.

Kampf gegen Männer einer falschen Geistesrichtung — ein solcher war Fingerlos — ersehen läßt.

Was aber Sailer nicht konnte, war dies: daß er etwa lau und lässig gewesen wäre gegenüber den Gefahren und Forderungen der Zeit. Er redet hierüber mit Eifer, mit Überzeugung, mit Wärme und Begeisterung. Was Sailer nicht konnte: daß er einer trockenen, mechanischen, spitzfindigen Auffassung des Christentums das Wort geredet hätte. So hat er denn auch so schön unterschieden zwischen mechanischen, scholastischen und geistlichen Christen. Den ersteren gilt der Buchstabe, den zweiten der Begriff, den dritten Geist und Leben. Der Vergeistigung, der Verlebendigung des Christentums galt die rastlose Arbeit Sailers.

Die Schwächen und Einseitigkeiten, welche im Leben Sailers vorhanden sind, vermögen die Gesamtlinie, auf welcher der große Mann steht, nicht zu ändern. Die Schatten vermögen das Licht, das von diesem Mann der Zeitenwende ausstrahlt, nicht zu verdunkeln.

Sailer wirkte zu einer Zeit, wo in der Kirche vieles zertrümmert und verkümmert war, herrührend von den Schwierigkeiten extra und intra ecclesiam. Er war in jener Zeit eine Hauptstütze der Kirche und ihm verdankt sie es, wenn ein großer Teil des Klerus in Bayern, in Süddeutschland, in der Schweiz eine gute Gesinnung empfing. Eine ganze Generation der tüchtigsten Geistlichen, auch Bischöfe (wie Riccabona von Passau, Schwäbl von Regensburg, Öttl von Eichstätt, vor allem Kardinal Diepenbrock aus Breslau) gingen aus seiner Schule hervor. Man sprach mit Recht von einer Priesterschule Sailers[74]) und rühmte an ihnen den milden, frommen, seelsorgerlichen Geist, den Geist der Humanität, der sie auszeichnete.

Sailer bliebt für alle Zeiten einer der ersten Theologen und Priestererzieher, ein idealer Studentenseelsorger.

---

[74]) Görres in einem Schreiben an König Ludwig I., Döllinger in seiner Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der Universität München, 1872.

Kreatürlichkeit

Von Hermann Volk, Münster

A. Grundlagen

1. Der Mensch als theologisches Wesen. Der Mensch ist ein theologisches Wesen heißt, er steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit Gott. Dieser Zusammenhang, diese Beziehung auf Gott ist für den Menschen kennzeichnend, wichtig, ja er ist unter theologischem Aspekt wesentlich für ihn. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, diese Beziehung sei sein Wesen.

Die Bezogenheit des Menschen auf Gott ist aber verschiedenartig und darum mehrfach. Wir müssen eine vierfache Bestimmung des Menschen vor Gott unterscheiden: das Geschöpfsein, die Begnadigung, die Sünde und die Erlösung in Jesus Christus. Es wäre mehr eine Verdeutlichung, wenn man die Ausrichtung auf die erst eschatologische Vollendung als fünfte Bestimmung hinzunehmen wollte, weil die eschatologische Vollendung zu dem Begriff der Gnade hinzu gehört, die Gnade vollendet sich nicht in statu viae. Die vier erstgenannten Bestimmungen sind aber innerlich unterschieden, und darum nicht als Vermehrung oder Verminderungen in demselben zu denken. Wir müssen sie unterscheiden, auch Erschaffung und Begnadigung. Für Sünde macht es keine Schwierigkeit, Sünde ist ja gottwidriges Menschenwerk gegen die Gottestaten in Erschaffung, Begnadigung und Erlösung. Andererseits müssen wir diese Bestimmungen aber auch verbinden, sie beziehen sich ja auf dasselbe Subjekt in seiner Ausrichtung auf Gott. — Es ist eine unerläßliche Aufgabe der Theologie, diese Bestimmungen aufzufassen — wir müssen sie uns im wesentlichen sagen lassen —, und sie unverkürzt überall zur Geltung zu bringen, trotz ihres Geheimnischarakters. Auch das Geheimnis muß aufgefaßt und zur Geltung gebracht werden.

Dies ist eine schwierige Aufgabe. Da diese Bestimmungen voller Geheimnisse sind, laufen wir Gefahr, sie uns handlicher zu machen. Schwierig aber wird die Aufgabe besonders dadurch, daß diese Bestimmungen alle auf dasselbe Subjekt, wenn auch nicht in jeder Hinsicht gleichzeitig, bezogen werden müssen. Ihre Inhalte aber bedrängen sich gegenseitig. Grenzt z. B. die Kreatürlichkeit in ihren positiven Gehalten die Sündigkeit ein oder die Sündigkeit die Erlösung? Es ist nicht zu übersehen, daß Theologie eine Tendenz haben kann, die eine oder andere Bestimmung zu bevorzugen. So kann in einer Theologie mit einer auch nur leisen Überbetonung der Schöpfung die Tendenz aufkommen, die Auswirkung der Sünde, die Sündigkeit zu mindern; und eine Theologie könnte so ausschließlich die Erlösung im Auge haben, daß sie im Sünder von der Schöpfung her keinerlei positive Gehalte mehr anzuerkennen vermöchte,

wie gering deren Bedeutung auch immer sein möchte. Hier hat systematische Theologie ihre besondere Aufgabe, alle diese Bestimmungen unverkürzt aufzufassen, sie auf dasselbe Subjekt zu beziehen und den Menschen so in seinem vielfältigen Zusammenhang mit Gott zu denken, ohne etwas ungebührlich in den Hintergrund treten zu lassen. Dies würde in einer Teilfrage die Schwierigkeit vermindern, die des Ganzen aber vergrößern. Das Richtige ist in dem Schweren immer noch das Leichtere, ja das einzig Mögliche.

Wir wenden uns der Kreatürlichkeit, dem Geschaffensein des Menschen zu. Dies ist eine grundlegende Bestimmung des Menschen. Denn was man auch sonst noch wird sagen müssen, er ist und bleibt doch Kreatur und kreatürlich. Freilich, indem man dies sagt, ist man schon in Gefahr, durch voreilige Grenzsetzungen von der Kreatürlichkeit her den Raum für weitere, andersartige oder entgegengesetzte Bestimmungen ungebührlich einzuengen. Es muß aber die Variabilität, die Veränderlichkeit desselben erhalten bleiben: der Mensch kann vor Gott in sehr verschiedener Situation sein. Wir nennen diese die Stände. Heil und Unheil sind die Endpunkte dieser möglichen Bestimmung des Menschen vor Gott. Das sind theologische Kategorien, welche das Geheimnis von Gnade und Sünde umschließen. Es sind unausdenkbar inhaltsvolle und unausdenkbar weit auseinander liegende Bestimmungen des Menschen. Sie erreichen die allerletzte Tiefe des menschlichen Wesens, bestimmen den Menschen in seinem Kern. Diese theologischen Aussagen über die Qualifikation des Menschen in solcher möglicher Gegensätzlichkeit, ja im Widerspruch zueinander fordern eine solche Vorstellung von dem Menschen — indem sie diese schaffen oder voraussetzen —, daß derartige Bestimmungen möglich, daß er für sie offen und ihrer bedürftig ist, und daß so tiefgreifende und umfassende Veränderungen des Menschen vor Gott möglich werden, wie sie etwa in Sünde und Gnade wirklich sind. Solche überdimensionale, in das absolute Geheimnis ausgreifende Variabilität ist die Bedingung zur theologischen Entfaltung der genannten Bestimmungen und damit einer Lehre von den Ständen, ohne welche die theologische Anthropologie nicht ausgebaut werden kann.

2. Die Schöpfungstat. Es ist hilfreich, vor der Erörterung der Geschöpflichkeit sich an einiges über die Schöpfungstat zu erinnern.

Alles, was nicht Gott ist, ist von Gott erschaffen, ex nihilo sui et subjecti. Kreatur entsteht weder als Abwandlung des Göttlichen selbst noch unter Inanspruchnahme außergöttlicher Voraussetzungen, vielmehr in allem und ganz allein aus der Kraft des allmächtigen göttlichen Willens. Gott ist nicht ein Teil der Kreatur, alles an der Kreatur ist kreatürlich, die Kreatur ist in allem ganz von Gott abhängig.

Alles Geschaffene ist im Logos erschaffen. Zwar ist alle Tätigkeit nach außen den drei göttlichen Personen gemeinsam, das hindert aber nicht die neutestamentliche Aussage von der Erschaffung im Worte Gottes. Der Logos, das wesensgleiche Abbild des Vaters, ist darin auch Urbild der Abbildbarkeit Gottes in der Kreatur; im Sohn sind alle möglichen und wirklichen Dinge vorausgedacht. Darum ist alles Geschaffene denkbar, der theologisch einsichtige Grund für: ens et verum convertuntur. Der

menschgewordene Logos kommt dann in sein Eigentum, er ist das Haupt des Alls und das Geheimnis der Schöpfung von Urbeginn an.

Gott lebt, von Ewigkeit zu Ewigkeit, sein eigenes Leben, indem Gott sich auf sich selbst bezieht, in dem personalen, innertrinitarischen Vollzug. Dieses eigene Leben Gottes ist unendlich an Intensität und Seligkeit, es mangelt ihm nichts. Die Tätigkeit Gottes nach außen in der Erschaffung und in bezug auf die Schöpfung ist darum nicht das eigentliche Feld der göttlichen Tätigkeit. Deshalb ist die Erschaffung frei, und um so erstaunlicher.

Gott ist in der Erschaffung nicht von sich selbst abgewendet. Gott erschafft, erkennt und liebt die Schöpfung im Blick auf sich selbst. Gott und nur Gott kann sich nicht von sich selbst abwenden, das gehört zum Wesen Gottes. Die Welt erschafft Gott daher gleichsam hinter seinem Rücken, und Gott bezieht diese Welt auf sich selbst, oder: die Ehre Gottes ist der absolute Schöpfungszweck. Dies dringt dann auch in die Schöpfung selbst ein: alles, was nicht Gott ist, ist auf Gott bezogen. Die Schöpfungstat bleibt unter verschiedener Hinsicht durchaus geheimnisvoll. Gott erschafft die Welt völlig frei, ohne jede Bedürftigkeit und nimmt sie dann doch so toternst. — In Gott ist alles unendlich; Gott erschafft, erkennt und liebt die Welt in einem unendlichen Akt, ja da in Gott keinerlei Zusammensetzung ist, will Gott sich selbst und die Welt in einem einzigen, in demselben unendlichen Akt, sich notwendig, die Schöpfung frei, sich unendlich als Unendlichen, die Schöpfung unendlich als endliche. Wir können nicht verstehen, wie dies in Gott ist, wir verstehen Gottes Sein und Wirken an keiner Stelle ganz — „tamquam ignotum".

B. Kreatürliches Sein

Durch die Erschaffung ist etwas wirklich, das nicht Gott ist. Dafür besteht nun die Frage: wie ist, was nicht Gott ist. Hier ist nicht nach den verschiedenen Wesenheiten gefragt: was gibt es für Geschöpfe — Menschen, Engel —, die Frage geht auf das Gemeinsame, Transzendentale, das kreatürliche Sein überhaupt: wie ist kreatürliches Sein, wie ist, was nicht Gott ist, durch die Kreatürlichkeit bestimmt.

In drei Aussagen ist das kreatürliche Sein zu beschreiben: Kreatur hat I. Eigenwirklichkeit, II. Eigenwertigkeit, III. Eigentätigkeit. Dieses „eigen" meint das Neue in der Kreatur außer Gott; es muß aber zugleich in einem ganz spezifischen Sinne verstanden werden, nämlich so eigen, wie etwas sich zu eigen sein kann, das von der Kreatürlichkeit her zugleich und tiefer Gott eigen ist. Das Schema solcher Aussage über solches Sein sei an der Eigenwirklichkeit der Kreatur entfaltet.

I. Eigenwirklichkeit der Kreatur

Um die Wirklichkeitsweise der Kreatur zu erfassen, müssen wir sie erkennen als nicht-göttlich und darum eigenwirklich, dieses Sein eigener Wirklichkeit dann in dem Unterschied, aber auch in der Abhängigkeit und im Zusammenhang mit Gott.

1. Der Unterschied von Gott

Kreatur ist etwas Wirkliches. Die Offenbarung von der Erschaffung besagt ganz eindeutig einen Dualismus: es gibt Gott und Nicht-Gott, was aber nicht Gott ist, ist von Gott erschaffen. Die Gottestat der Erschaffung bringt etwas hervor, etwas Neues, das nun wirklich ist ohne Gott zu sein. Die innergöttlichen Hervorgänge bringen nicht etwas Neues hervor, wohl aber die Schöpfungstat, und sie ist doch unendlich schwächer als die innergöttliche Produktivität. Gott und Gott allein ist aus sich selbst verständlich; das macht die Kreatur zum Phänomen: sie muß nicht sein und ist doch, der Ansatzpunkt für allen Aufstieg zu Gott aus dem Sein der Kreatur: so kann nicht alles sein. — Der Begriff der Ehre Gottes kann also nicht so entfaltet werden: nur Gott ist wirklich, außer Gott ist nichts; wohl aber dahin: außer Gott ist nichts ohne Gott. Das bedeutet Schöpfungslehre: ja, es gibt etwas außer Gott, dies aber ist aus und in einer einzigartigen Abhängigkeit von Gott. Gott gibt es ohne die Kreatur und auch so ohne Mangel, wie die Erschaffung in der Zeit zeigt, aber Kreatur nicht ohne Gott, hier ist nichts umkehrbar. — Wollte man den Begriff des Wirklichseins wegen der Seinsschwäche der Kreatur für Gott allein vorbehalten, dann müßte man etwas anderes finden, um ungeschmälert anzuerkennen, daß die Schöpfungstat reales Sein hervorbringt, das nicht Gott selbst ist.

Der unendliche Unterschied

Der Unterschied von Kreatur und Gott besteht nicht nur darin, daß die Kreatur in der Erschaffung Gott als Ursache hat, während Gott allein ohne Ursache ist; dieser Unterschied durchdringt vielmehr das kreatürliche wie auch das göttliche Sein völlig. Kreatur ist nicht nur etwas Neues, vielmehr in der Wirklichkeitsweise wie auch in der Wesenheit etwas völlig Neuartiges, völlig anderer Seinsstruktur, um welche es hier geht. Gott ist nicht wiederholbar. Und da Gott allein unendlich und alle Kreatur nur endlich ist, ist der Unterschied zwischen Gott und kreatürlichem Sein unendlich. Nichts in der Kreatur ist so wie in Gott, alles ist unendlich anders als in Gott. Zwischen Gott und Geschöpf herrscht der größte Unterschied im Realen. — Daher das Problem der Gotteserkenntnis und die große Schwierigkeit des Sprechens über Gott von dem Endlichen her, aber auch das Phänomen der Offenbarung über Gott den Unendlichen durch Endliches, in Endlichem.

Die mit der Unendlichkeit gegebene Andersartigkeit Gottes ist mit der Transzendenz gemeint: Gott ist unendlich größer und unendlich anders als alles Geschaffene. Die Transzendenz ist die Schwelle der Gotteserkenntnis und die Bedingung jeglicher Aussage über Gott. Infolge der Transzendenz kann etwa summum bonum nicht bedeuten, in einer ungebrochenen Steigerung in das Unendliche ist Gott das Beste unter allem Guten; in solcher Weise ist Gott nicht die Spitze der Pyramide des Seins und der Werte. Gott ist außerhalb dieser Pyramide. Darum gibt es keine Vermischung von Gott und Kreatur, Gott wird nicht kreatürlich, Kreatur nicht göttlich. Auch Menschwerdung Gottes heißt dann nicht, der Sohn Gottes verwandelt sich in einen Menschen, und durch alle Stufen und Stände hindurch bedeutet Gnade nicht, Kreatur werde in Gott verwandelt.

Der Unterschied ist im Daß und im Was. Alles an der Kreatur ist kreatürlich. Darum erscheint der unendliche Unterschied von Gott im Daß und im Was, in der Wirklichkeitsweise und im Wesen. Die Wirklichkeitsweise ist dadurch unendlich verschieden, daß Gott ohne Ursache und ohne Bedingung außer sich ist, ewig und notwendig. Der Kreatur haftet die Nicht-Notwendigkeit an, das Kommen, das Gerufensein aus dem Nichts. Kreatur grenzt in ihrem Sein an das Nichts, ist diesem bleibend benachbart. Das kommt zu Tage etwa in der Veränderlichkeit, in dem Angewiesensein auf die dauernde Erhaltung durch Gott, von welcher noch zu sprechen ist. Trotzdem steht der Kreatur das Nichts nicht zur Verfügung. Wenn und wo Gott ja sagt, Wirklichkeit setzt, vermag die Kreatur nicht das Nichts zu erzwingen, ebensowenig wie das Wirklichsein.

Aber auch in der Wesenheit ist der Unterschied unendlich. Auch von dem höchsten geschaffenen Geist ist Gottes geistiges Wesen unendlich verschieden. Auch dies macht sich bemerkbar, etwa in dem Sündigenkönnen und in der Ausrichtung auf Gott als Endvollendung des kategorialen Wesens. Darum darf Gott nicht als ungebrochene Vergrößerung kreatürlicher Wesenheit, etwa der Geistigkeit gedacht werden; das Unendliche erzwingt qualitative Andersartigkeit. Ebenso ist kreatürliche Wesenheit nicht ungebrochene Verkleinerung Gottes; darum der Untersatz jeglicher Gotteserkenntnis: so kann nicht alles sein, via negationis als Element jeglicher Aussage über Gott.

2. Der Zusammenhang in der Andersartigkeit

Der unendliche Unterschied von Gott und Kreatur bedeutet nicht etwa das Abreißen jeglichen Zusammenhanges. Kreatur bleibt in ihrem Eigensein in unaufhebbarem Zusammenhang mit Gott. Dieser Zusammenhang scheint doppelt begründet, in der Unähnlichkeit und in der Ähnlichkeit, in der Schwäche und in der Stärke der Kreatur; so anders ist Kreatur und damit so schwach, daß sie schon nicht mehr ohne Gott selbst sein kann, zugleich aber auch positiv ähnlich zu Gott, weil außer Gott etwas nur in der Ähnlichkeit zu Gott wirklich sein kann.

Abhängigkeit im Daß. Kreatürliches Sein ist der Kreatur eigenes Sein als endliches; darum ist es auch selbständig, in keinem Sinne ein Teil Gottes. Aber es ist nicht ein von Gott unabhängiges Sein. In der unendlichen Distanz von Gott, dem Nichts angrenzend, ist kreatürliches Sein so seinsschwach, daß es auf Gott angewiesen bleibt; Gott erhält die Kreatur durch seinen dauernden, spezifischen Willen im Dasein. — Keine geschöpfliche Ursache kann bewirken, was Gott in der Erschaffung und Erhaltung ohne Voraussetzungen wirkt, das Wirklichsein. In der Erschaffung ist Gott Totalursache. Nur Gott ist Totalursache. Aber Gott ist nicht nur Totalursache. Wird daher der Begriff der Causalität auf die Erschaffung angewendet, dann muß der Einzigartigkeit dieser göttlichen Verursachung grundsätzlich neuer Raum geschaffen werden. — Die Wirkungen der Totalursache bleiben nun in viel engerer Abhängigkeit von ihrer Ursache als die Wirkungen der Teilursachen. Nicht weil die Kraft zur Verursachung in der Totalursache, in der Erschaffung eine geringere wäre, sondern weil nur hier neues Sein gewirkt wird, das als über dem Nichts oder als von

Gott gewirkt nur in der Anhängigkeit von Gott wirklich werden und bleiben kann. In dieser Seinschwäche unendlicher Distanz kann also nichts neben Gott eine Selsbtändigkeit ohne Gott erlangen, alle, auch die höchste Kreatur bleibt in ihrem Wirklichsein unmittelbar auf Gott selbst angewiesen. Darum gibt es auch keine Kreatur als residuum, keine Kreatur, von der Gott nicht will, daß sie ist. Eigensein und Selbständigkeit der Kreatur bedeuten also ein neues, von Gott unendlich verschiedenes, aber doch nicht ein von Gott gelöstes und unabhängiges Sein.

Abhängigkeit im Was:

Für Gott und für Gott allein gilt Wesen = Sinn. Darum ist Gott in seiner eigentlichen Tätigkeit, in seinem Leben auf sich selbst bezogen und nicht von sich selbst abgewendet, auch in der Erschaffung nicht. Gott lebt aus sich, in sich, an sich, mit sich sein eigenes, ewiges göttliches Leben und ist darin unendlich und unstörbar selig.

Das gilt aber nur für Gott, es ist ein kennzeichnender und alles durchdringender Unterschied von der Kreatur. Für jede, auch für die höchste Kreatur gilt: ihr Wesen ist noch nicht ihr Sinn; nicht erst ihr Sinn ist ihr Wesen. Zur Sinnerfüllung kreatürlicher Wesenheit muß etwas hinzukommen, was nicht selbst das Wesen ist. Es ist nicht etwa der theologische Begriff der Wesenheit gegen einen philosophischen Begriff, daß Sinn gleich Sein (Wesen) gesetzt werde, vielmehr ist es gerade theologisch, für alle Kreatur Wesen und Sinn zu unterscheiden. Es ist die metaphysische Demut der Kreatur vor Gott, daß für Kreatur Sinn immer erst erlangt werden muß. Darum ist alle Kreatur nicht in sich vollendet, sie ist bedürftig, gerichtet auf die Sinnerfüllung ihres Wesens; nicht irgendwo, sondern in Gott, wo allein Wesen gleich Sinn ist. Gott allein ruht in sich, und alle Kreatur kommt nur zur Ruhe, zur Wesenerfüllung in irgendeiner Form der Anteilnahme an diesem: Wesen = Sinn, sei es auch nur in der Ausrichtung auf Gott als Anerkennung dieses Sachverhalts. Darin erweist sich Gott als Gott und Kreatur als Kreatur, die nicht etwa in dem Versuch, ihre Kreatürlichkeit zu überwinden, sondern allein in der vollen Anerkennung der kreatürlichen Struktur ihres Wesens zur Vollendung kommen kann.

Diese Rückbeziehung kreatürlicher Wesenheit kann vermittelt und beliebig gestuft sein, während die Herkunft des Seins von Gott ganz unmittelbar ist. Aber die Schöpfung ist eine; die Seinsstufen stehen im Zusammenhang untereinander, sie sind verzahnt, haben Funktionen füreinander. Die Schöpfung kulminiert in den personalen Geschöpfen, welche unmittelbar auf Gott selbst bezogen sind. Ohne personale Geschöpfe ist die Schöpfung unwahrscheinlich; daher die Stellung des Menschen in seiner Welt, erst recht die Funktion Christi als Haupt des Alls.

Alle Kreatur ist im Sinn wie im Sein angewiesen auf Gott, nach oben hin offen. Keine Kreatur ruht in sich selbst. Und je höher die Seinsstufe, um so deutlicher wird die Abhängigkeit im Sinn; mit zunehmender Wesenshöhe nimmt die Abhängigkeit von Gott zu, nicht ab. Für personale Kreaturen, welche allein für die Sinnerfüllung ihres Wesens auf die unmittelbare Gottesbeziehung angewesen sind, entstehen von daher spezifische Formen des Wesens und des Sinnes und besondere Erfordernisse für den Begriff des Wesens. Je höher die Wesensstufe, um so größer der Unter-

schied von Wesen und Sinn, um so größer die Bedürftigkeit nach Sinnerfüllung in Gott, die Abhängigkeit von und die Veränderlichkeit vor Gott. Hier wird der metaphysische Ort sichtbar für Heil und Unheil und auch für Gnade. Ein Mensch verdirbt anders und tiefer als eine Pflanze, weil ihm zur Wesenserfüllung anderes und mehr fehlt.

Immanenz:

Die Seinsschwäche der Kreatur fordert einen bleibenden Zusammenhang mit Gott, in welchem Gott das Wirklichsein der Kreatur wirkt. Gott wirkt durch sein Wesen die Wirklichkeit der Kreatur, das esse, und esse est intimum. Darum sprechen wir von der Immanenz Gottes. Das Eigensein der Kreatur ist noch bedürftig der wirksamen Gegenwart des Unerschaffenen selbst. Weil diese Beziehung aber einseitig und nicht umkehrbar, weil die Kreatur darin von Gott abhängt und nicht Gott von der Kreatur, sagt man statt: Gott ist in der Kreatur, mit Thomas genauer: die Kreatur ist in Gott, Gott aber, alles übersteigend, — Deus semper maior — ist zugleich über der Kreatur. Diese Immanenz, in welcher Gott selbst die Wirklichkeit der Kreatur wirkt, bedeutet doch nicht, Gott sei darin ein Teil der Kreatur. Gott ist darin nicht causa interna, obwohl in der Immanenz Gott das Innerste wirkt und zuinnerst ist. Nichts in der Kreatur ist ohne Gott, aber Gott ist nicht etwas in der Kreatur.

3. Der Zusammenhang in der Ähnlichkeit

Aus der reinen Unähnlichkeit zu Gott ist jedoch die Kreatur nicht wirklich. Was so, ohne Ähnlichkeit zu Gott, wirklich wäre, das wäre in einer Selbständigkeit neben Gott, welche der Kreatürlichkeit völlig widerstreitet. Es ist kennzeichnend für die Kreatur, daß ihre unendliche Andersartigkeit zugleich die Ähnlichkeit mit Gott zuläßt, ja sie in demselben fordert.

Gott als causa exemplaris der Kreatur:

Gott erweist sich als Gott nicht nur durch seine unnachahmliche Einzigkeit, welche die unendliche Distanz alles Geschaffenen erzwingt, sondern auch dadurch, daß nichts Geschaffenes wirklich sein kann, ohne auch Gott ähnlich zu sein. Die Kreatur hat Realität durch ihre Gottähnlichkeit, nicht durch ihre Gottunähnlichkeit, freilich Ähnlichkeit in unendlicher Distanz. Was nicht Gott ist, ist nicht nur von Gott, es ist auch nach Gott als Urbild verwirklicht. — Gott ist in der Erschaffung ja nicht von sich selbst weggewendet. Gott erdenkt in der Erschaffung nicht etwas ganz anderes. Das gibt es gar nicht, weil Gott auch in der Erschaffung auf sich gewendet ist, die Schöpfung als Abbild seiner unendlichen Seinsfülle in unendlicher Distanz will. Der Logos ist Urbild der Schöpfung, alle Kreatur ist nur dadurch wirklich, daß sie Abbild des Logos ist. Gott ist darin causa exemplaris für jegliche mögliche und wirkliche Kreatur. Dies gehört zur Ehre Gottes. Darin erweist sich Gott als Gott, ohne den nichts sein kann.

Darum kann Gott die Schöpfung auch im Blick auf sich selbst erkennen, ohne abhängig zu werden von der Schöpfung. Das ganz andere aber könnte Gott nicht in sich erkennen. Das ganz andere in dem Sinne des nur anderen gibt es neben Gott nicht.

Die Ähnlichkeit der Kreatur zu Gott:

Die Urbildlichkeit Gottes für alles Außergöttliche macht die Kreatur Gott ähnlich. Wirklichkeit ohne Gottähnlichkeit wäre ein Gegengott. Darum gibt es keinen letzten Dualismus in dem Realen. Obwohl also Kreatur unendlich anders ist als Gott, kann diese Andersartigkeit doch übertrieben werden, wo nämlich Kreatur allein aus dieser Unähnlichkeit gedacht werden soll. Es gibt keine wirkliche Kreatur, welche nicht selbst noch in der unendlichen Andersartigkeit Gott ähnlich wäre. Kreatur ist darin nicht zusammengesetzt aus Ähnlichem und unähnlich anderem, vielmehr ist Kreatur in allen Schichten ähnlich und anders zugleich. „Der ganz andere Gott" kann darum auch nur bedeuten: in allem und unendlich anders, aber nicht: nur anders als Kreatur, weil auch Kreatur in allem und unendlich anders, aber nicht nur anders ist als Gott. Ohne dies wäre ja auch eine positive Aussage über Gott nicht einmal im Sinne des Wirklichseins möglich. Kreatur ist so in einem doppelten Rückverweis auf Gott, in einem Rückverweis der Seinsschwäche aus der Unähnlichkeit unendlicher Distanz, und in einem Rückverweis der Stärke in der Ähnlichkeit, ein positiver Hinweis auf Gott.

Immanenz als Grund der Ähnlichkeit:

Diese Gottähnlichkeit ist nicht die Immanenz selbst. Sie ist nicht identisch damit, weil die Ähnlichkeit inneres Element kreatürlichen Seins ist, die Immanenz aber nicht. Wohl aber ist die Ähnlichkeit in der Immanenz begründet. Die Immanenz wirkt nicht nur die Überwindung des Nichts, sondern in dieser auch die positive Ähnlichkeit zu Gott im Eigensein der Kreatur. Wiederum ist diese Ähnlichkeit im Daß und Was, weil Wirklichkeit und Wesen nur sein können durch ihre Ähnlichkeit mit Gott selbst. Immanenz erscheint so zugleich als Zeichen der Ferne und der Nähe, der Schwäche und der Stärke; so seinsschwach ist Kreatur, daß sie ohne die Immanenz Gottes selbst nicht wirklich sein kann, zugleich ist sie aber auch so ähnlich zu Gott, wie es mit der Immanenz gegeben ist.

II. Kreatürliche Gutheit

In gleicher Struktur wie das Wirklichsein bietet sich uns kreatürliche Gutheit dar: kreatureigen, aber zugleich im Rückverweis auf Gott.

1. Eigenwert der Kreatur

Kreatürliche Gutheit:

Die Gottähnlichkeit des eigenen Seins verleiht der Kreatur auch einen eigenen Wert, eine kreatürliche Gutheit. Sie ist in ihrem Sein Abbild göttlicher Gutheit. Darum ist alle Kreatur auch gut. Ens et bonum convertuntur ist hier durchaus als theologische Aussage gedacht. Dabei muß allerdings die Bosheit der Sünde und ihre Auswirkung im Sünder ohne Verminderung zur Geltung gebracht werden können. Das ist möglich, auch wenn es dabei bleibt, daß es das ganz und in jeder Hinsicht Böse nicht geben kann, weil es Wirkliches nur geben kann in positiver Abbildung Gottes. Darum gibt es das Böse nur am Guten. Damit wird die Sünde nicht bagatellisiert, weil ja zugleich der metaphysische Ort für die durch-

greifende Variabilität und Bestimmbarkeit aus der Stellung zu Gott sichtbar wird. Es würde bei der Erörterung dieser Frage noch einmal besonders zu prüfen sein, ob und in welcher Weise das Personale, etwa spruchhafte Akte wie die Sünde als Widerspruch gegen Gott, in solche ontologische Kategorien einzubeziehen sind. Denn recta natura und rectitudo naturae sind nicht identisch. Es wäre aber auch zu beachten, daß es im Konkreten, sicher im Geschöpflichen, nichts gibt, das nur und rein personal ist, so daß sich schon von daher, ganz abgesehen von weiteren Ergebnissen, die Frage richtiger stellen und ihre Schwierigkeit auflockern ließe.

Geschöpfliche als kreatureigene Gutheit:

Geschaffene Gutheit ist als kreatürlich kreatureigen. Kreatur ist Subjekt, wie ihres Seins so auch ihrer Gutheit. Gott ist nicht das Subjekt der Kreatur. Kreatürliche Gutheit deckt sich nicht mit der Immanenz. Die gottebenbildliche Gutheit geht ein in Sein, Haben und Tun der Kreatur. Es ist durchaus nicht so, daß Gott sich gleichsam hineinhält in die Kreatur, etwa in der Immanenz, und darin bestünde die Gutheit, welche man von der Kreatur aussagen könne. Die hier gemeinte Gutheit ist mit der Gottähnlichkeit des Seins gegeben, als Ähnlichkeit kreatürlich und darum kreatureigen. Aus dem Glauben ist darum jede Kreatur Gegenstand unserer Wertschätzung bis zur Ehrfurcht.

Die Ehre Gottes braucht also nicht und kann gar nicht darin gesucht werden, daß man die Kreatur erniedrigt. Das ist untheologisch, weil darin Gottes Werk mißachtet wird. Es ist auch nicht nötig; Deus semper maior. Der Ehre Gottes kann darum nicht gedient werden, indem man etwa unter der Parole: Gott selbst! Gott allein! schon der Kreatur, erst recht dem Sünder trotz seiner Kreatürlichkeit jede gottähnliche Gutheit abspricht und die Kreatur nur als unqualifizierten Schauplatz von Gottes eigener Tätigkeit und als Ort Gottes eigener Gutheit anerkennt. Um dies auszuschließen, muß betont werden: kreatur-eigene Gutheit; denn alles Kreatürliche ist in seiner Nichtgöttlichkeit endlich und darum kreatureigen. Zwar ist die Kreatürlichkeit Bedingung der Sünde, und dies ist eine spezifische und besonders kennzeichnende Form der Verhaftung ins Nichts; aber die Sünde selbst muß anders konstituiert sein als in einem Ungenügen des kreatürlichen Seins oder der kreatürlichen Wesenheit.

2. Rückverweis kreatürlicher Gutheit

Gottabbildend:

Das Kreatureigene im Sein, in der Gutheit und dann auch in der Tätigkeit verkapselt die Kreatur nicht in sich selbst. Auch in ihrer eigenen Gutheit wird Kreatur nicht sich selbst genügend, im Kleinen wie Gott; das gibt es nicht oder höchstens als Sünde, als widerkreatürlichen Versuch, weil Kreatur durch jede Schicht hindurch auf Gott angewiesen und auf Gott hin offen ist. Das wird zunächst darin deutlich, daß auch die eigene Gutheit der Kreatur nur als Abbild Gottes möglich ist. Kreatur spiegelt Gott, in ihrer Vollkommenheit spiegelt sie etwas aus der unendlichen Fülle Gottes. Sie spiegelt aber nicht unbeteiligt, sondern in ihrem eigenen Sein

und Wert, als Abbild. Schon darin ist Kreatur im Rückverweis auf Gott, zur Ehre Gottes und nicht endgültig auf sich selbst verwiesen.

Kreatürliche Gutheit ist nicht sinnverleihend:

Noch eindringlicher als in der Abbildung Gottes ist Kreatur darin im Rückverweis auf Gott, daß ihre wahre und eigene Gutheit nicht sinnverleihend ist. Kreatur ist nicht nur trotz, sondern ausdrücklich in ihrer Gutheit auf Gott verwiesen, weil diese Gutheit kreatürlich ist und als solche nach oben hin offen ist. Nicht deshalb ist Kreatur auf Gott bezogen, weil sie nicht vollkommener ist, vielmehr ist Kreatur in ihrer Gutheit selbst auf Gott bezogen, die nur darin zur Vollkommenheit kommen kann, daß die Beziehung auf Gott realisiert wird; je offener und aufnahmefähiger für die Bezogenheit auf Gott, um so vollkommener. Nur Gott ist auf sich selbst bezogen, seine Ehre suchend, ein eifersüchtiger Gott. In der Beziehung auf sich selbst oder auf Kreatur, als cor curvatum in seipsum, mißversteht und mißhandelt Kreatur sich selbst und kann darin nur verderben, trotz kreatureigener Gutheit, weil es wider deren kreatürliche Struktur ist.

Diese Bedürftigkeit, in welcher Kreatur erst in der Ausrichtung auf Gott zur Voll-end-ung kommt, besagt nicht eine Unvollkommenheit der Kreatur; dies ist kein Mangel, dies ist ihre höchste Möglichkeit. Es gehört zum Glauben, daß Kreatur sich nicht bedauert, vielmehr bejaht und darin den Schöpfer preist.

Jede Kreatur kann zur Vollendung ihres Wesens kommen in der Ausrichtung auf Gott, auch wenn diese Ausrichtung über noch so viele Stufen vermittelt ist, letztlich durch die personalen Kreaturen in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott. Daher ja die Verzahnung der Seinsstufen und die Funktion des Menschen. Keine Kreatur aber kann in einer Kreatur abschließend zur sinngebenden Vollendung kommen. Darum ist jede Kreatur so, daß darauf verzichtet werden kann, ohne sich selbst zu verfehlen. Auf Gott aber kann nicht verzichtet werden. Darin würde die Kreatur verderben, als Kreatur und in ihrem Wesen, ohne damit aufzuhören, zu sein und auch ihre Gutheit zu haben, diese aber dann nur als korrumpierte, welcher die Sinnerfüllung in der Ausrichtung auf Gott hin versagt wurde. Diese Korruption hat die Dimension des Mysteriums, weil auch der Zusammenhang mit Gott und die Bedürftigkeit nach Gott die Dimension des Mysteriums hat. Reductio in mysterium ist schon ein Ergebnis der Schöpfungslehre, erst recht der Gnadenlehre.

III. Kreatürliche Tätigkeit

Die Struktur kreatürlicher Gutheit verlangt zwingend kreatürliche Tätigkeit.

1. Eigentätigkeit der Kreatur

Tätigsein der Kreatur:

Die Kreatur ist in Bewegung, tätig. Das ist augenscheinlich. Bemerkenswert ist schon, daß es offenbar ohne Bewegung überhaupt nichts gibt, nicht einmal Materie. Dieses Tätigsein ist jedoch nicht zufällig; es ist tief be-

gründet in der Kreatürlichkeit, es ist wichtig und real bis zur geschöpflichen Causalität. Darin liegt kein Angriff auf die Ehre Gottes, wie auch nicht auf die Hoheit und Herrschaft Gottes. Die Ehre und Größe Gottes besteht hier darin, wirkmächtige Kreaturen zu erschaffen. Ganz einzigartig und kaum begreiflich ist die Erschaffung freier Geschöpfe, frei bis zum Widerstand gegen Gott. Aber sie kann nicht geleugnet werden, wie sie auch zusammenzudenken ist mit dem Herrschen Gottes.

Die Kreatur hat eine echte, kreatürliche Tätigkeit. Gott schaltet die Kreatur ein, nicht aus. Gott macht nicht alles selbst, auch auf die sehr konkrete Gefahr hin, daß das Handeln der Kreatur in den Grenzen des Kreatürlichen ganz falsch wird. Die Menschwerdung mit dem Leiden und Sterben des Gottessohnes zeigt, daß Gott das Handeln des Menschen ganz real und ernst nimmt und in keinem Sinne bagatellisiert. Da das Handeln der Kreatur real und wirksam ist, macht Gott nicht alles selbst. Ja man kann sagen, auch im Blick auf das geoffenbarte Handeln und Verhalten Gottes, Gott tut, sozusagen, möglichst wenig selbst; jedenfalls wird die Kreatur für alles eingesetzt, wozu sie fähig ist, nichts scheint ihr erlassen, was sie kann. Kreatur wird zu dem Unwahrscheinlichsten instand gesetzt und beauftragt, etwa das offenbarende Wort des Gottmenschen offenbarend weiterzusagen. Es ist also bestimmt und in voller Bedeutung festzuhalten: nur Gott ist Totalursache, aber Gott ist nicht nur Totalursache, sonst könnten Geschöpfe überhaupt nicht wirken.

Eigentätigkeit der Kreatur:

Die Tätigkeit der Kreatur ist nicht zufällig, am Rand, zwar möglich, aber ohne Bedeutung, vielmehr ist Kreatur ohne Tätigkeit nicht richtig, sie ist in ihrer Kreatürlichkeit darauf angewiesen. Kreatürliche Washeit und Gutheit ergaben ja als kreatürlich die Bedürftigkeit nach hinzukommender Sinnerfüllung. Das Sinnverleihende muß ergriffen werden. Dies geschieht in der Tätigkeit. In sich ruhende Kreatur vergötzt sich. Zu ihrer Vollendung muß Kreatur tätig sein; nicht weil es ihr gefällt, ist sie tätig, sondern weil sie in letzter Tiefe darauf angelegt ist — und darum gefällt es ihr.

Damit ist also ein Begriff dynamischer Kreatürlichkeit gegeben. Statisch ist nichts vollendet, keine Kreatur. Auch Gott ist nicht ohne Tätigkeit, aber in Gott ist die Tätigkeit anders begründet und darum ganz anderer Struktur. Trotz der Eigenwertigkeit und Gottähnlichkeit des Seins kann die Kreatur, auch der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit, nur dynamisch vollendet und recht verstanden werden. Vollendung heißt hier nicht etwa eine kleine — oder weil akzidentell oberflächliche! — Verbesserung oder Anreicherung; Vollendung heißt hier: das Ausstrecken nach und Ergreifen des ganz unentbehrlichen Sinnes, ohne welchen Kreatur in und trotz aller eigenen Gutheit keinen Sinn hat, verkommt, um ihren Sinn kommt. Hier geht es um das Ganze, nicht um oberflächliche Varianten, weil das Ganze, die Kreatur, ganz ergänzungsbedürftig ist in der erst den Sinn verleihenden Tätigkeit.

Bei Thomas von Aquin ist diese Dynamik ein sicheres und fundamentales Element im Denken der Kreatur. „Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes

res sint propter suam operationem . . . actus primus est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae" (s. th. I. q 105 a 5 c). Die Bedeutung der Moral ist ersichtlich, und die Stellung, welche die Lehre von der Tugend als des Vermögens zum rechten Handeln haben muß, sie steht an der entscheidenden Stelle.

Diese Tätigkeit ist Eigentätigkeit, sie muß es sein. Denn in ihr bekennt sich die Kreatur ja als bedürftig, in ihr richtet sie sich aus auf das Sinnverleihende, erlangt ihren Sinn. Dafür muß die Kreatur Subjekt sein, weil sie ja dadurch zur Vollendung kommen soll. Darum ist der Mensch ja auch Subjekt des Glaubens und Subjekt der Liebe. Darum ist Gnade, wenn sie auch ein ganz besonderes Geheimnis ist, gratia creata, weil und insofern Gnade in das kreatürliche Sein des Menschen eingeht, damit der Mensch auch für die Gnade Subjekt werde, weil der Mensch begnadet werden soll, und nicht Gott. Aus der allumfassenden Dynamik des Kreatürlichen geht die Gnade in das Sein ein, um in das Tun einzugehen, damit auch das Tun gnadenhaft werde, weil der Mensch nur in gnadenhaftem Tun vollendet werden kann. Darum sagt Thomas unter dem Titel: Utrum virtus humana sit habitus operativus? von der Seligkeit: Felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quae es finis humanae vitae, in operatione consistit (I/II q 55 a 2 ad 3). Es muß möglich sein, von solchem Begriff der Kreatürlichkeit her jede falsche Statik in der Lehre von der Natur und von der Gnade fern- und den Kreaturbegriff offenzuhalten für die Bestimmung durch Sünde und durch Gnade.

2. Rückverweis kreatürlicher Tätigkeit auf Gott

Die Abhängigkeit der Kreatur in ihrer Eigentätigkeit von Gott ist allzu deutlich.

Im Daß:

Wie das Sein, so ist auch kreatürliche Tätigkeit ohne Gott nicht möglich. Kreatur ist darum nur causa secunda, causa prima ist Gott. Trotzdem ist die kreatürliche Tätigkeit kein Schein; vom theologischen Kreaturbegriff her ergibt sich, daß kreatürliches Sein durch kreatürliche Tätigkeit vollendet werden muß, in welcher Kreatur kreatürlich auf ihren Sinn hin ausgestreckt ist. Aber daß diese Eigentätigkeit nicht ohne spezifische Hilfe Gottes real sein kann, macht sie auch darin als kreatürliche deutlich.

Im Was ist die Abhängigkeit der Kreatur von Gott nicht minder deutlich. In der von innen her geforderten und gespeisten Tätigkeit handelt es sich ja nicht um irgendeine beliebige Aktivität, um Unrast oder Betriebsamkeit. Nicht alles, wonach Kreatur ausgreift, ist sinnverleihend; nur Gott. Weil Kreatur im Sein auf Gott gerichtet, Gottes bedürftig ist, darum muß sie tätig sein zur Hinbewegung auf Gott. Nicht vielerlei ist darum notwendig, sondern das Entscheidende, und das kann nur eines sein, die Hinbewegung auf Gott. Die metaphysische Offenheit kreatürlichen Seins in ihrer Unerfüllbarkeit am Kreatürlichen soll in der Tat der Hinordnung auf Gott zu ihrer Erfüllung kommen. Darin wird die Kreatur nicht Gottes habhaft, wie Gott seiner habhaft ist; in solcher Hinordnung hört Kreatur also nicht auf, kreatürlich zu sein. Über sich hinaus auf Gott gerichtet kommt darin Kreatürlichkeit und Kreatur in Gott zur Vollendung.

Hier ist der Raum für Gnade und Glaube, für Heil in Gott und für Unheil, wo der Mensch in der Sünde sich Gott versagt und sich auf sich selbst, auf kreatürliche Vollendung kehrt. Der Durchgriff dieser Entscheidungen, ihre Kraft, zu bestimmen und zu verändern, ist in der Struktur kreatürlichen Seins begründet.

C. Dialektischer Kreaturbegriff

Dialektik:

Kreatürliche Wirklichkeit ist einheitlich. Aber in ihrem Verhältnis zu Gott ist sie nur aufzufassen in zwei auf dasselbe bezogenen Aussagen: Kreatur ist ähnlich und anders als Gott. Weil wir von der Kreatur aus und als Kreatur von Gott sprechen, müssen wir Transzendenz und Immanenz zugleich festhalten. Weil Transzendenz, darum ist Gott nicht Teil der Kreatur, Gott ist unendlich anders als die Kreatur, nichts ist so wie in Gott. Weil aber Immanenz, darum ist Kreatur trotz der unendlichen Distanz nicht getrennt von Gott, sie ist auch und zugleich und in demselben ähnlich wie Gott, und nur wirklich im Maße ihrer Ähnlichkeit.

Beides muß zugleich und von demselben festgehalten werden, nichts ist gleich, nichts ist nur anders, alles ist ähnlich und anders. An demselben kann die Transzendenz und die Immanenz erkannt werden: Geschöpf ist in seiner unendlichen Distanz so anders als Gott, daß es schon nicht mehr sein könnte ohne die Immanenz. Transzendenz ist falsch gedacht, wo sie die Immanenz ausläßt und umgekehrt. Transzendenz und Immanenz heben sich nicht auf und schließen sich nicht aus. Verleugnung des einen führt immer zu demselben, zur Vergottung der Kreatur; auch die Übersteigerung der Transzendenz, ganz gegen die Absicht, weil die nur andere Kreatur ohne Gott und also ganz selbständig wäre. — Diese gleichzeitige Verschiedenartigkeit in demselben ist mit der Dialektik des Kreaturbegriffes gemeint, ähnlich und ganz unähnlich in allem und zugleich.

Die Transzendenz ist aber doch größer als die Immanenz, obwohl auch die Immanenz durchaus geheimnisvoll groß ist. Gott ist uns geheimnisvoll nahe, so daß von dem esse als quid divinum zu sprechen ist. Aber die Transzendenz ist doch größer. Wohl gibt es unendliche Distanz, aber nicht in gleichem Sinn unendliche Nähe, unendliche Andersartigkeit, aber nicht unendliche Ähnlichkeit; darin müßten Schöpfer und Geschöpf zusammenfallen. Darum zwar: Gott alles in allem, aber doch so, daß darin Gott immer unserem Zugriff, nicht unserer Erkenntnis entzogen bleibt. Gott ist immer wieder der noch andere, größere. In diesem Sinne die kostbare Formulierung des IV. Laterankonziles: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (Dz. 432). Also quanta similitudo, maior dissimilitudo, Dies verhindert, daß ein Schema, auch ein noch so richtiges, zur Handhabe werde für uns über Gott. Deus semper maior.

Der Offenbarungscharakter des Kreatürlichen:

Gott offenbart sich durch die Erschaffung, alles Geschaffene offenbart Gott. In ihrer dialektischen Struktur offenbart Kreatur jedoch nur in der Gleichzeitigkeit von zweierlei Hinweisen. Sie deutet auf Gott durch ihre Ähnlichkeit, zugleich in der Andersartigkeit desselben durch ihr Angewie-

sensein auf Gott, im Sein und im Sinn, auf Gott, der gerade dadurch völlig anders ist, daß Gott ganz in sich ruht, auf nichts außer sich angewiesen oder hingeordnet ist. Beides muß man von der Kreatur ablesen, soll sie Gott offenbaren. Nichts Geschaffenes offenbart Gott also direkt, es muß Gott zugleich verhüllen, d. h. in seiner Andersartigkeit auch bekennen: nicht so wie ich, weil keine Kreatur und nichts in der Kreatur so ist wie in Gott. In diesem Element der Negation, das im kreatürlichen Sein, und von daher in der Erkenntnis und in allem Sprechen über Gott enthalten ist, ist die Transzendenz Gottes allgegenwärtig. Und doch ist von allem her eine Aussage und Erkenntnis Gottes möglich, weil alles in unmittelbarer Verbindung mit Gott steht und nichts nur anders ist als Gott.

Analogie:

Die Dialektik kreatürlichen Seins suchen wir zusammenzufassen in der Analogie. Darin ist eine solche Weise des Seins und der Geltung unserer Aussagen gemeint, welche in der Ähnlichkeit die größere Unähnlichkeit, selbst den unendlichen Unterschied zuläßt. Es ist das Besondere der Analogie, daß darin eine Entsprechung ohne Univozität gedacht ist, wie sie für den Vergleich der Kreatur mit Gott und unser Sprechen über Gott gebraucht wird. Das kreatürliche Verhältnis zu Gott kommt ja nicht so zustande, daß irgend etwas so ist wie in Gott — darum keinerlei Univozität —, anderes ganz anders, und die Gleichzeitigkeit oder das Gemisch von beidem die Dialektik und Analogie der Kreatur ausmache. So ist es nicht, weil auch in der Immanenz nicht Gott selbst, sondern nur die Gottähnlichkeit Teil der Kreatur wird, eben jene Ähnlichkeit, von welcher wir zugleich die größere Unähnlichkeit aussagen müssen. Diese größere Unähnlichkeit ist in der Analogie mit enthalten.

Zweierlei ist mit der Analogie ausgeschlossen, jegliche Identifikation mit Gott selbst, und der Versuch, Kreatur als das Gegenteil von Gott zu denken. Von Gott gibt es kein Gegenteil. Auch der Sünder ist nicht das Gegenteil von Gott, er ist im Gegensatz zu Gott. Die unendliche Verschiedenheit der Kreatur von Gott, auch wenn sie mit Recht als qualitativer Unterschied gedacht ist, ist noch nicht disqualifizierend. Sonst wäre das Geschöpfsein Sünde und man betrachtete den unendlichen Unterschied als ontologische Folge oder gar als metaphysischen Grund der Sünde. Das hat mit ernstem Sündenbegriff nichts zu tun, das ist einfachhin falsch. Sünde und Solidarität in der Sünde müssen anders begründet werden, ihre Realität ist anderer Art; in der Offenheit und Bedürftigkeit der Kreatur nach Gott ist das Feld ihrer bestimmenden Destruktion. Diese Fragen fordern freilich besondere Eröterung. Der Grundriß der Kreatürlichkeit zeigt jedoch die durchgreifende Beanspruchung des Menschen vor Gott und zugleich den Ort, wo auch die übrigen, ebenso wichtigen, aber andersartigen theologischen Bestimmungen des Menschen ihren Ansatzpunkt haben.

Auch in dem Verständnis der Kreatur ist unser Erkennen Stückwerk. Soviel aber sehen wir, daß wir so Gott die Ehre geben können: Gott alles in allem und Gott zugleich unendlich über uns.

Humanismus und Technik

Vortrag zum ersten Male gehalten in einer Vortragsreihe des Hauses der Technik in Essen, Dezember 1949

Von Gottlieb Söhngen, München

Einleitung

Weltanschauliche Voraussetzungen des technischen, werkschaffenden Wissens

Kants philosophische Urfrage: Was ist der Mensch?

Wie jedes Wissen, so stellt uns auch das technische Wissen vor zweierlei Aufgaben.

Da sind in erster Linie die rein fachlichen Aufgaben, die innerhalb des Fachgebietes liegen. Im Vortragsverzeichnis des Essener „Hauses der Technik" für das Wintersemester 1947/48 begegnen wir diesen Fachthemen in reicher Fülle; mit Recht nehmen sie den weitaus größten Raum ein. Als solche Fachthemen sind zum Beispiel angezeigt: „Die heutige graphische Technik und ihre industrielle Leistung", „Die Hochfrequenztechnik im Dienste des Verkehrs", „Stand der Email-Technik", „Grundlagen und technische Gestaltung der Keramik und ihrer Industrie".

Da gibt es aber an zweiter Stelle noch Aufgaben, die nicht streng innerhalb des Fachwissens selbst gestellt werden und vor allem nicht rein aus dem Fachwissen selbst beantwortet werden können. Diese überfachlichen Aufgaben haben übrigens bei der Technik als einem angewandten Wissen zweierlei Richtung.

Die Technik ist nicht sogenanntes reines, sondern angewandtes Wissen, kurz gesagt angewandte Naturwissenschaft. Es ist zweierlei, die Entdeckung und Erforschung der Röntgenstrahlen, und die Nutzbarmachung der Röntgenstrahlen durch die Erfindung und Vervollkommnung mannigfachster Apparate. Weil die Technik angewandtes Wissen ist, so muß sie immer wieder nach ihren wissenschaftlichen Grundlagen fragen. Solche Themen begegnen uns zum Beispiel in der hiesigen Vortragsreihe, wenn dort angezeigt wird: „Grundbegriffe und neuere Erkenntnisse auf dem Gebiet der kinetischen Gastheorie" — oder „Der Mechanismus der Elektrizitätsleitung in Metallen im Lichte des modernen physikalischen Weltbildes". Diese Grundlagenfragen gehören für die Technik noch zu den innerwissenschaftlichen Problemen. Aus den theoretischen Grundlagen zieht der Techniker die technischen Folgerungen. Damit vollzieht er freilich gegenüber dem rein theoretischen Erkennen eine neue, eigenartige Leistung, nämlich das werkschaffende Wissen. Dennoch vermag er dies nur dann, wenn ihm die theoretischen Grundlagen vertraut sind. Der

Techniker braucht diese Grundlagen nicht selber zu erstellen und zu beweisen, er darf und soll sie einfach voraussetzen. Jede Wissenschaft, auch die rein theoretische, hat solche Voraussetzungen, die als Voraussetzungen im strengwissenschaftlichen Sinne anzusprechen sind, weil es innerwissenschaftliche Voraussetzungen sind, das heißt Voraussetzungen, die sich notwendig und rein sachlich aus dem Gegenstand der Forschung ergeben. Diese innerwissenschaftlichen Voraussetzungen werden Axiome genannt, wenn es sich um die allgemeinsten Grundlagen handelt. Einzig die innerwissenschaftlichen Voraussetzungen sind, mit Kant zu reden, konstitutive Prinzipien, das heißt Grundlinien, aus denen sich eine Wissenschaft aufbauen läßt.

Aber noch in einem zweiten und wesentlich anderen Sinne reden wir von Voraussetzungen einer Wissenschaft und damit auch des technischen Wissens. Die weltanschaulichen Voraussetzungen sind von den genannten innerwissenschaftlichen Voraussetzungen oder den Axiomen sauber zu unterscheiden, soll aus der Frage nach den Voraussetzungen der Wissenschaft kein für den Forscher und Erfinder unverbindliches Geschwätz werden. Die weltanschaulichen Voraussetzungen erwachsen der Wissenschaft und dem Wissenschaftler nicht so sehr aus dem Gegenstand der Forschung und der Erfindung, wie vielmehr aus der Person des Forschers und des Erfinders. Denn der theoretische Entdecker und Forscher und der technische Erfinder und Gestalter, beide sind und bleiben Mensch. Und daraus ergibt sich etwas, das Kant auf eine klassische Frage gebracht hat. In seinen Vorlesungen über Logik bietet uns Kant auch eine allgemeine Einleitung in die Philosophie und erörtert den Philosophiebegriff („Logik", Einleitung III: „Begriff der Philosophie überhaupt"). Kant spricht hier von drei philosophischen Grundfragen, die es im ganzen gebe, nämlich: Was kann ich wissen? — Was soll ich tun? — Was darf ich hoffen? Und Kant fährt fort: Hinter diesen drei philosophischen Grundfragen erhebt sich noch eine Frage, die Urfrage „Was ist der Mensch?" In all unserem theoretischen Forschen und technischen Erfinden kommen wir nicht an der Frage vorbei: Was ist der Sinn von alledem? Und diese Frage nach dem menschlichen Sinn all unseres Wissens und Könnens vermögen wir nicht zu stellen und zu beantworten, ohne daß wir all unser Wissen und Können auf das Wesen des Menschen beziehen. Nach dem Sinn der Technik fragen, heißt nach dem Wesen des Menschen fragen, heißt den Bezug der Technik auf das Menschsein oder die humanitas ins Auge fassen. Und so sind wir mitten in unser Thema hineingelangt: Technik und Humanismus.

Eine solche weltanschauliche Voraussetzung wie die Beziehung der Technik auf ein Menschenbild ist aber, mit Kant zu reden, kein konstitutives Prinzip, sondern eine regulative Idee, das heißt ein Leitgedanke, der über dem technischen Wissen und Schaffen wegweisend schweben soll. In ihrem inneren fachlichen Aufbau muß das technische Wissen und Schaffen möglist unabhängig von der persönlichen Weltanschauung des Technikers arbeiten. Dennoch bleibt hier die Frage auf dem Plane, die im zusammenfassenden Anschluß an ein Wort des Evangeliums und an ein Wort Pauli lautet: Was hülfe es dem Menschen, wenn er alle Kräfte der Natur zu erkennen und zu nützen wüßte, darüber jedoch sich selbst als Menschen ver-

löre und so Schaden nähme an seinem Menschsein, seiner Menschenwürde? (vgl. Lk 9, 25). Und wenn ich alle Geheimnisse der Natur wüßte und besäße alle Wissenschaft ihrer Gesetze und Kräfte, und wenn ich über alle Macht der Technik verfügte, so daß ich Berge zu versetzen und Atome zu zertrümmern vermöchte, hätte aber die Liebe nicht und so das nicht, was in einer ganz anderen Ordnung zu suchen ist, aber nun gerade in der Ordnung des geistigen und des göttlichen Seins, die den Menschen erst zum Menschen macht, so nützte es mir nichts und so wäre ich nichts (vgl. 1 Kor 13, 23). Es ist die Frage, die ein Techniker erster Größenordnung wie Rudolf Diesel sich vor seinem Ende vorlegte: „Es ist schön, so zu gestalten und zu erfinden, wie ein Künstler gestaltet und erfindet. Aber ob die ganze Sache einen Zweck gehabt hat, ob die Menschen dadurch glücklicher geworden sind, das vermag ich heute nicht mehr zu entscheiden." So zu lesen in dem Buche mit dem Titel „Rudolf Diesel — Der Mensch, das Werk, das Schicksal", erschienen im Jahre 1937 und verfaßt von seinem Sohn Eugen Diesel[1]). Den Worten Rudolf Diesels werden wir hinzufügen, daß die Jahre nach 1937 die Entscheidung seiner Frage, ob die Menschen durch die Großleistungen der Technik glücklicher geworden sind, noch viel schwieriger gemacht haben. Ist doch in der Nachkriegszeit, in der wir leben, das Wort von der Dämonie der Technik wie ein Modewort in vieler Mund. In dem sehr einseitigen Buch von Robert Dvorak über „Technik, Macht und Tod" von 1948 heißt es: „Der Krieg ist der Höhepunkt der technischen Dämonie, der Zustand, in dem der Katastrophencharakter der Technik am reinsten und grauenvollsten in Erscheinung tritt, der Augenbilck, in dem sie rücksichtslos die Maske des Fortschritts von sich wirft, um klar und ohne Verhüllung ihre wahre Elementarsprache zu sprechen, die eine Sprache der totalen Zerstörung ist" (21). „Niemandem kann das Düster-Bedrohliche, Kriegerische der technischen Landschaft entgehen. Die Fabrikschornsteine, vor allem da, wo sie in dichten Reihenfolgen anzutreffen sind, wirken wie die steilaufgerichteten Geschützrohre schwerer Batterien. Die gleichmäßig angeordneten Fabrikhallen machen aus der Ferne und aus der Höhe den Eindruck riesiger marschbereiter Heereskolonnen. Eine intakte Industrielandschaft in voller Tätigkeit, mit Rauch, Feuer und vielstimmigem gewaltigem Gedröhne, mit glühenden Hochöfen, die den Himmel röten, und kochenden Walzwerken, aus denen rot- und weißglühende Stahlblöcke und Stangen hervorschießen und wieder zurückschnellen, bietet keinen anderen Anblick dar, als eine in voller Entwicklung begriffene Schlacht, in der mit schwersten Waffen gerungen wird" (23). Gegen dieses einseitige Bild der „technischen Landschaft" läßt sich allerdings sofort eine ergiebige Gegenrechnung auftun. Nur zwei Dinge seien in aller Kürze erwähnt. Eine über den Rheinstrom in einem einzigen Bogen schön geschwungene Straßenbrücke ist schließlich auch ein Werk der modernen Technik und gewiß keine kriegerische Verschandelung einer schönen Landschaft. Und von der Geschichte her wäre daran zu erinnern, daß nicht erst die moderne Industrie- und Verkehrstechnik, sondern bereits die alten Römer mit ihren großangelegten Wasserleitungen in das Landschaftsbild künstlich und künstlerisch eingegriffen haben.

[1]) Angeführt bei Helmut Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt (Tübingen 1947) 133. Das dritte Hauptstück dieses Buches handelt über „Treibende Faktoren der Verweltlichung: Technik und Zivilisation — Christus und das technische Zeitalter", 124—69.

Unser Thema ist nicht das einzige solcher Art in der Vortragsreihe des „Hauses der Technik" zu Essen. Am nächsten berührt sich wohl mit dem heutigen Thema das bereits früher behandelte Thema: „Der Einfluß der Technik auf die soziale Entwicklung".

Erstes Hauptstück

Bedeutungsanalyse der Ausdrücke „Humanismus" und „Technik"

Technik und Humanismus: dieses Thema ist nicht von heute und gestern, sondern hat eine Geschichte, die ins Altertum bis zu den beiden Völkern zurückgeht, welche die Grundlagen dessen geschaffen haben, was wir noch heute als Humanismus und auch was wir als Technik wertschätzen. Diese beiden alten Völker sind die Römer und noch mehr, mit Kant zu reden, „das bewunderungswürdige Volk der Griechen". Und wir tun gut daran, die Geschichte unseres Themas in ihren großen Zügen ins Auge zu fassen, um dem Thema geschichtliche Fülle und Bestimmtheit zu verleihen.
Gerade wenn wir geschichtlich vorgehen, so ist zunächst etwas über die beiden Wörter „Humanismus" und „Technik" zu sagen.

I. Humanismus und Humanität

Das Wort „Humanismus" enthält zwei Merkmale, einmal den Begriff eines bestimmten Bildungs*ziele*s und dann den Begriff eines bestimmten Bildungs*zugangs* oder Bildungs*mittel*s.

1. Humanität als Ziel des Humanismus

Das Ziel des Humanismus ist die *humanitas*, wörtlich das Menschsein, der Sache nach die Bildung des Menschen zum Geistesadel freien und edlen Menschentums.

a) *Griechische paideia und ihr edelmenschlicher Inhalt*
Das Wort *humanitas* in jenem Sinn der *cultura animi* stammt von den Römern, und zwar von dem Rednerphilosophen Cicero. Die Sache selbst aber ist eine Schöpfung der Griechen, insbesondere des Dichterphilosophen Platon, wenn auch Römer wie Cicero, Horaz, Vergil und Seneca die von den Griechen grundgelegte Sache weiter ausgestaltet und vor allem ihre allgemeingültige Bedeutung herausgearbeitet haben. Dabei haben jene Römer naturgemäß die griechische Bildung ins römische Wesen, das heißt ins römische Staatsbewußtsein und in dessen Tugenden wie *virtus*, *disciplina*, *pietas*, *religio* übersetzt[2]). Was der römische Rednerphilosoph Cicero *humanitas* nennt, das begegnet uns bei dem griechischen Dichterphilosophen Platon als *paideia*, und *paideia* heißt Bildung, wörtlich Knabenbildung; und gemeint ist die Bildung des Jünglings zum Menschen, so daß also das lateinische Wort *humanitas* den Inhalt des griechischen Wortes *paideia* angibt: die *paideia* ist Bildung zur *humanitas* oder Humanität.

[2]) Vgl. Hellfried *Dahlmann*, Römertum und Humanismus, in: Studium generale (1948) 78—83. Nach Dahlmann dürfen selbst die im Text genannten Römer nur in einem sehr begrenzten Sinne als die ersten „Humanisten" angesprochen werden, wie es Werner *Jaeger* getan hat: Humanistische Reden und Vorträge (Berlin 1937) 181.

Über diese griechische paideia heißt es zusammenfassend bei ihrem besten gegenwärtigen Kenner, Werner Jaeger: „Im Werk der Griechen liegt ein Maximum von erzieherischer, menschenbildender Leidenschaft beschlossen, gegründet auf ein Formensystem, das in seiner geschichtlichen Entwicklung eine fortschreitende Offenbarung des in ihm wirksamen treibenden Momentes ist, des Strebens nach restloser Durchgeistung der Welt durch die Erkenntnis ihrer immanenten natürlichen Normen und nach Selbsterfüllung des Menschen durch die allseitige Verwirklichung der von der ‚Natur' in ihm angelegten Kräfte" (Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung, 1927, 137; in: Humanistische Reden und Vorträge, Berlin 1937, 125—168). Danach sind die drei Grundbegriffe der griechischen paideia: Form oder Norm, Geist und Natur. Und zwar ist der Geist die innere Form oder Norm alles bloß Stofflichen und Sinnlichen, und in diesem geistigen Einklang von Stoff und Form verwirklicht und enthüllt sich die „Natur", das natürliche Maß der Dinge. Die Griechen waren die Entdecker und Gestalter des Natürlichen als des Edelnatürlichen.

b) Ciceronische humanitas

Und über die ciceronische humanitas, ihre Sinnfülle und Begriffsgeschichte erfreuen wir uns jetzt der aufschlußreichen, anschauungsgesättigten Studie des Münchener Altphilologen Friedrich Klingner: Humanität und humanitas (in: Beiträge zur geistigen Überlieferung, Godesberg 1947, 1—52). Vor allem läßt uns Klingner in die leichte, heitere Anmut und feingeistige Geselligkeit der ciceronischen und römischen humanitas hineinblicken. Zusammenfassend heißt es (24 f): „Humanitas ist sanftmütig, mild, zu Erbarmen und Nachsicht, Verstehen und Entgegenkommen geneigt, taktvoll, höflich und rücksichtsvoll, ist geistig gebildet, wozu Kunstkennerschaft und Geschmack gehören, aber auch geistvoll heiter, läßlich frei und fähig, sich zu Scherz und Spaß zu entspannen, von guter, angenehmer Lebensart. Entgegengesetzt ist ihr das grausame, tierhaft wilde, das hinterwäldlerisch plumpe, das dumme, stumpfe, das barbarisch strenge, altväterlich finstere, starre, gewaltsam überspannte, überanstrengte Wesen. Paideia würden es etwa die Griechen nennen, Erziehung und apaideusia, Unerzogenheit, und den barbaros und therioides entgegensetzen, obwohl damit nicht alles umfaßt wäre und philanthropia, das menschenfreundliche Wesen, und noch einiges mehr mit dazu treten müßte. Daß die Römer aber humanus und inhumanus und humanitas sagen, das heißt: so, wie es sich für Menschen gehört, das ist das Merkwürdige, was schließlich auch die bunte Fülle zur Einheit zusammenbindet. Was humanitas auch im einzelnen Fall bezeichnen mag, es meint in dem Bereich, der hier überhaupt in Betracht kommt, immer: wie es sich für einen richtigen Menschen gehört."

2. Humanismus als Besinnung auf die griechisch-römische Humanitas

Der Humanismus im Unterschied von der Humanität ist nun die spätere Besinnung auf die griechisch-römische humanitas als Hochziel vollmenschlicher Bildung. Ernst Hoffmann sagt in seiner feinen Studie über „Die Anfänge des christlichen Humanismus in Deutschland": „Humanis-

mus bedeutet das Erlebnis menschlicher Persönlichkeitsformung durch die Antike als klassische Lehrmeisterin" (Schriften der Universität Heidelberg, Heft 2, Heidelberg 1947, 151).

a) Humanismus der Renaissance

Jene Besinnung auf das antike Menschenbild hat sich in der spät- und nachmittelalterlichen Zeit ereignet, grundlegend zunächst in der italienischen Renaissance, wenn auch in Deutschland, und hier besonders bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben, sich bereits im ausgehenden 14. Jahrhundert „Lebenskräfte humanistischer Richtung regten", wie Ernst Hoffmann in der besagten Studie dargestellt hat (151). Die italienische Renaissance wollte Wiedergeburt der Antike und ihres Menschen sein, und zwar vom Künstlerischen her, wenn auch nicht beim Künstlerischen stehenbleibend. „Klassisch geworden ist der Begriff des renasci erst dadurch, daß im Süden, wo es fast keine Gotik gab, die Antike handgreiflich in Statuen und Bauwerken aus dem Erdboden auferstand, daß das prächtige Rom des Augustus, ja das ganze Menschentum der Alten ihren Nachfahren auf dem eigenen Boden plötzlich und gewaltig inmitten elender Gegenwart als Vermächtnis bewußt wurde. Und dies Bewußtsein steigerte sich durch die nach tausendjähriger Abtrennung der lateinischen Kultur von der griechischen vollzogene Wiedervereinigung beider zu einem festen Glauben an die verjüngte Auferstehung des Uralten in ganz Neuem. So kam es zum Bruch mit dem christlichen Mittelalter und mit der Gotik, die den Norden beherrschte" (Ernst Hoffmann, a. a. O. 151).

Der Name „Renaissance" oder „Wiedergeburt" macht uns aufmerksam, daß ihre Menschen der Ansicht waren, etwas, das verloren oder verdunkelt war, wieder ans Licht des Daseins zu heben. Der Humanismus der Renaissance erlebt sich als ein neues Menschentum gegenüber dem mittelalterlichen Menschen; im Menschen wird wieder der Mensch selber entdeckt, jenes humanum oder Menschsein, das dem Christsein des Menschen zeitlich und sachlich vorgegeben war und ist. Und auch wo in der Renaissance der neue Humanismus und das kirchliche Christentum nicht auseinanderbrechen, sondern noch zusammengehen, auch da läßt solcher christlicher und kirchlicher Humanismus dennoch den Menschen im Christen zum Selbstbewußtsein erwachen, und das in einem anderen Sinn, als wie das Mittelalter das Menschliche und das Christliche in der Einheit von Natur und Gnade zusammenfügte. Auf dieses Neuheitserlebnis des Renaissance-Humanismus hat mit Recht Gebsattel hingewiesen als auf ein Merkmal, das dem Begriff des neuzeitlichen Humanismus wesentlich sei (V. E. Freiherr von Gebsattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, 157—165; über „Humanismus im Mittelalter" Martin Grabmann, in: Neues Abendland, 2. Jahrgang 1947, Nr. 10, 301—304).

In Deutschland war der Humanismus der Renaissance an Namen wie Nicolaus von Cues, Erasmus von Rotterdam, die beide Schüler der Fraterherren waren, Willibald Pirckheimer, Johannes Reuchlin, Ulrich von Hutten, Sebastian Franck und nicht zuletzt Philipp Melanchthon geknüpft. Und diese Namen zeigen, abgesehen von Ritter Hutten, daß bei diesen Humanisten der Rückgriff auf das antike Menschenbild nicht so sehr im

Gegenschlag gegen das kirchlich-christliche Menschenbild wie in dessen Erneuerung und Ergänzung aus den Quellgründen erfolgte[3]).

b) Humanismus der deutschen Klassik

Für das deutsche Bildungswesen der Neuzeit wurde Philipp Melanchthon zum praeceptor Germaniae, zum Lehrer Deutschlands mit seinem Plan für die neugegründete Oberschule zu Nürnberg. Später hat die Gesellschaft Jesu ihr Schulwesen mit dem Bildungsgut des Humanismus zu erfüllen gewußt. Nach diesem „ersten", aus der Renaissance geborenen Humanismus sprechen wir aber noch von einem „zweiten" und einem „dritten Humanismus". Der zweite Humanismus, der das 19. Jahrhundert ausfüllte und bis in den ersten Weltkrieg reichte, hatte seinen Vater in Wilhelm von Humboldt, der aus dem Humanitätsideal der deutschen Klassik eines Winckelmann, Lessing, Kant, Herder, Goethe und Schiller und aus dem Aufschwung der Philologie an den Universitäten zu Halle und zu Göttingen die Universität, vorab die neue Universität Berlin, und die höhere Schule, das Gymnasium, neugestaltete.

Der dritte Humanismus kam im Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg auf und fand vorzüglich in dem Altphilologen Werner Jaeger von der Berliner Universität seinen beredten Anwalt (vgl. Humanistische Reden und Vorträge, Berlin 1937). Schöpferische Größen sind allein der erste und der zweite Humanismus; der dritte Humanismus Werner Jaegers führt nicht wesentlich über den zweiten Humanismus Wilhelm von Humboldts hinaus und bleibt gegenüber dem schöpferischen Kulturhumanismus der Renaissance und des Deutschen Idealismus in einem historischen Bildungshumanismus stecken. Der dritte Humanismus konnte nicht an ein Schöpfertum der Zeit anknüpfen, wie es aber für den ersten Humanismus Renaissance und auch Reformation und für den zweiten Humanismus die deutsche Klassik bedeuteten[4]).

c) Die beiden klassischen Sprachen als humanistisches Bildungsmittel

Besagt humanitas in erster Hinsicht das Bildungsziel, so stellt sich uns der Humanismus vor als eine Aussage über den Zugang, den wir Nachgeborenen zu dem griechisch-römischen Hochziel edelmenschlicher Bildung haben. So ist es Humanismus, und zwar ein christlicher, wenn Erasmus die sancta eruditio als Zugang zur pietas humana ansieht. Und diesen gelehrten Zugang erblickt der Humanismus aller Abschattungen allererst in den alten klassischen Sprachen des Griechischen und des Lateinischen, weil nur so der Weg zu den Quellen selbst beschritten werden kann. Daher führt die höhere Schule, in der Latein und Griechisch Hauptfächer und die Hauptfremdsprachen bilden, den Namen „humanistisches Gymnasium". Die Kenntnis des Lateinischen und des Griechischen ermöglicht in der Tat den unmittelbaren Zugang zu jenen Meisterwerken griechischer und römischer Prosa und Dichtung, in

[3]) Vgl. zum italienischen und deutschen Renaissance-Humanismus Hans Kramer, Der Humanismus der Renaissancezeit, in: Ewiger Humanismus, Heft 12 (Innsbruck 1947). Über „Erasmus und das Schicksal des Humanismus" Karlheinz Schmidthüs, in: Catholica 5 (1936) 1—14.

[4]) Zur Kritik des „historischen Humanismus" Werner Jaegers vgl. Harald Patzer, Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie, in: Studium generale (1948) 84—92.

denen die humanitas ihren mustergültigen Ausdruck gewonnen hat, zusammen mit den Meisterwerken der bildenden Kunst.

Untrennbar sind gerade hier Gedankengehalt und Sprachgestalt. Denn die Einheit von Gedankengehalt und Sprachgestalt gehört mit zu den vornehmsten Inhalten der humanitas. Der Mensch der humanitas erweist sich nicht zuletzt als solcher in seiner sprachlichen Zucht, in seinem Bemühen um die Einheit von Gehalt und Form, welche Einheit das Schöne und Künstlerische ist, ohne das es keine humanitas geben kann, da doch diese schönes Menschentum bedeutet. Das Künstlervolk der Griechen wußte von keiner Erfüllung des Menschentums, es sei denn aus dem Glanz jener Schönheit, die das Ebenmaß aller Dinge ist, aller episteme oder Wissenschaft, aller arete oder Tugend und aller techne oder Kunstfertigkeit. Der Mensch der humanitas ist beileibe nicht der Mensch der Formlosigkeit, sondern der Mensch der Form, der Form als eidos oder wesentlicher Gestalt. Und Gestaltung und Feinheit der Sprache werden zum Ausdruck der sich ihrer Fülle bewußt werdenden Persönlichkeit. So wertet der Humanist die alten klassischen Sprachen als gestaltgewordenen Geist des antik-klassischen Menschentums. Und so dünken den Humanisten die alten klassischen Sprachen als der notwendige und sichere Zugang zum antik-klassischen Hochziel vollmenschlicher Bildung. Hierin halten es die Humanisten mit Luther und seinem Wort von den alten Sprachen als den Scheiden, darinnen das Messer des Geistes steckt.

3. Humaniora und realia

In jener Wertschätzung der alten klassischen Sprachen wird uns Heutigen der Humanismus — sprechen wir es offen aus — zum Problem, auch ohne besondere Hinsicht auf die Technik und den Techniker, aber auch gerade in Rücksicht auf die technischen Menschen und überhaupt auf alle Menschen, die in ihrer Ausbildung von den sogenannten realia oder Dingen der Natur, und nicht oder nicht so sehr von den griechisch-lateinischen humaniora herkommen. Karl Jaspers sagt in seinem Büchlein „Die Idee der Universität“ (Schriften der Universität Heidelberg, Heft 1, Heidelberg 1946, 35): „Naturwissenschaftlicher Realismus und [geisteswissenschaftlicher] Humanismus erscheinen wie zwei Bildungsideale. Beide beruhen auf wissenschaftlicher Forschung, das eine auf dem Umgang mit den Realitäten der Natur durch Beobachtung und Experiment, der andere auf dem Umgang mit Büchern und Werken des Menschen durch Verstehen. Ein Bildungsideal, in dem Humanismus und Realismus miteinander verbunden wären zu gegenseitiger Erleuchtung und Durchdringung, besteht bis heute nicht.“

a) Lebendige Gegenwart antiker Bildung in neusprachlichen Meisterwerken

Um in jenem Problem zu einem abgewogenen Urteil zu kommen, müssen wir zunächst zwischen Allgemeinbildung und Fach- oder Berufsausbildung unterscheiden. Der besondere Wert humanistischer Studien für die Allgemeinbildung des Menschen, für die Erziehung des Menschen zum Menschen steht außer Frage, und das in allen von der griechisch-

römischen Kultur geformten Ländern, nicht zuletzt in England. Freilich eine Ausnahme macht das heutige Rußland, das sich aber auch gerade so vom europäischen Humanitätsideal absetzt. Auch der besondere Wert humanistischer Studien als formale Schulung oder als Einübung auf jeden sogenannten höheren Beruf hin, auch für den Technikerberuf, wird nicht bestritten. Es ist Tatsache, daß aus Kreisen der Techniker das Loblied auf die Vorzüge humanistischer Vorbildung oft zu hören war und ist. Dennoch muß um der Sache selbst, die der Humanismus zum letzten Ziel hat, das heißt um der humanitas selbst willen deutlich ausgesprochen werden, daß die humanistischen Studien, gemeint als Erlernung und Verständnis der alten klassischen Sprachen, nicht den alleinigen Zugang zum Bildungsziel der humanitas darstellen. Daß uns ohne Pflege der lateinischen und der griechischen Sprache, und zwar ohne eine solche, die einen auch zahlenmäßig bedeutenden Personenkreis umfaßt und in den Geist der Sprachen eindringt, die römisch-griechische humanitas bald ins Reich der Schatten entschwinden würde, steht außer Frage. Dennoch brauchen gerade darum die allgemeinmenschlichen Werte und Werke griechischer und römisch-griechischer Kultur nicht auf jenen engeren Kreis von Humanisten beschränkt zu bleiben. Auch die Neusprachen — Deutsch, Französisch, Englisch, Italienisch, Spanisch — eröffnen uns einen, wenn auch nur mittelbaren Zugang zum griechisch-römischen Hochziel edelmenschlicher Bildung, da auch die Meisterwerke der neusprachlichen Prosa und Dichtung das abendländische Erbe griechischer Schönheit und römischer Kraft wiederbelebt haben (vgl. den gehaltvollen Beitrag von Karl Schümmer über „Das neusprachliche Gymnasium", in: Neues Abendland, 2. Jahrgang 1947, Heft 10, 295—98). Es gibt eine stete lebendige, sich fortentwickelnde und immer wieder erneuernde Tradition römisch-griechischer Geistigkeit und Menschlichkeit, und dies nicht erst seit der Renaissance, sondern die christliche Antike und das christliche Mittelalter hindurch. Oder sollte die deutsche Klassik und ihr Humanitätsideal, das sich im heißen Ringen mit dem Geist der Alten und ihren ewig jungen Meisterschöpfungen der Wissenschaft, Tugend und Schönheit formte, nicht einen lebendigen Zugang zur geistigen Welt der Griechen und Römer gestatten? Und wenn auch die beste Übersetzung eines platonischen Dialogs, einer sophokleischen Tragödie, einer Ode des Pindar oder des Horaz, eines Geschichtswerkes von Thukydides oder von Tacitus hinter dem Original stets zurückbleibt, so vermag doch eine ebenso wortgetreue wie sprachkünstlerische Übersetzung nicht nur den Gedankengehalt, sondern auch nicht wenig von der Sprachgestalt des Originals einzufangen. Oder soll ich keinen Hauch des platonischen Eros und seiner schönheitstrunkenen Sprache, die er seinen Lobrednern eingibt, verspüren, wenn ich eine Übersetzung des Symposion oder „Gastmahl" wie die von Franz Boll (Heimeran, München ^{2}1937) lese? (Über Original und Übersetzung vgl. Otto Regenbogen, Humanismus heute. Heidelberg 1947, 21 f.)

b) Humanistischer Bildungswert der Mathematik und Naturwissenschaft

In jenem Problem des Verhältnisses zwischen humaniora und realia ist aber noch an etwas, das viel schwerer wiegt und den Techniker viel

näher betrifft, von der Geschichte des Humanismus her zu erinnern. Melanchthon, der Vater des ersten Humanismus, hat die Frage nach dem Zugang zur humanitas keineswegs bloß mit dem Hinweis auf die alten klassischen Sprachen beantwortet, sondern auch mit dem Hinweis auf die Mathematik. Die alten klassischen Sprachen und, nun in Rücksicht auf die neuzeitliche Entwicklung der Mathematik zu reden, die alte klassische Mathematik waren nach Melanchthons humanistischem Studienplan die beiden zusammengehörigen und gleichgeordneten Bildungsmittel, die uns den Bildungszugang zum Bildungsziel des antiken Edelmenschentums eröffnen sollten. Ich glaube nicht unrecht zu tun, wenn ich behaupte, daß spätere und heutige Humanisten das nicht wenig vergessen haben. Vielleicht sahen und sehen aber auch Mathematiker ihr humanistisches Bürgerrecht für einen längst vergilbten Brief an. Zur Mathematik als zu einem humanistischen Bildungsmittel bekennt sich der rechte Humanist aus demselben Geist der griechischen „paideia", aus ebendem Platon forderte, daß keiner in die „Akademie" und ihren Bildungsgang eintrete, der nicht mit der Geometrie vertraut sei. Läßt doch Cicero den vom Seesturm an unbekannte Küste verschlagenen Platon seine Reisegefährten beruhigen mit dem Hinweis auf geometrische Figuren, die er in den Sand eingeritzt erblickt und die er als Menschenspuren bezeichnet, das heißt als Anzeichen gebildeter, der Wissenschaft verbundener Menschen (De re publica 1, 29; bei Friedrich Klingner, a. a. O. 22 f).

Unter den schöpferischen Leistungen der Griechen steht die Mathematik gewiß nicht an letzter Stelle; auch ihr Entwurf war eine Sternenstunde dieses Volkes, bei dem Bildung ihren Vollsinn gewann. Und die Mathematik wurde von den Griechen aus demselben Geist geschaffen, aus dem auch die anderen schöpferischen Leistungen dieses Volkes geboren wurden, nämlich aus der Einheit des Wissenschaftlichen und des Künstlerischen, des Begrifflichen und des Bildhaften, und aus der einzigartigen Selbstbefreiung des Menschen, deren das Griechenvolk fähig war. Da wir heute in anderen Raum- und Zahlgebilden zu denken gelernt haben als in denen eines Euklid und eines Pythagoras, so erfassen wir auch, daß die griechische Mathematik in denselben Urgründen der Griechenseele wurzelt, aus denen griechische Wissenschaft überhaupt und griechische Kunst entsprangen. Die griechische Seele der griechischen Mathematik war keine andere als der griechische Sinn für das in sich begrenzte und so in sich durchsichtige Ebenmaß der Raum- und Zahlgestalten. Und von hier aus gesehen, mußte den Griechen die Entdeckung der Infinitesimalrechnung geradezu versagt bleiben, wie der Physiker Pascual Jordan überzeugend dargetan hat (Die Physik des 20. Jahrhunderts, Braunschweig 1945, 6—10). Erst einem Newton und einem Leibniz gelang diese Entdeckung auf dem seelischen Grund eines gewandelten Welt- und Lebensgefühls, das nicht mehr wie die griechische Seele vor allem Unendlichen als vor dem Maß- und Gestaltlosen zurückschrak. Die griechische Mathematik wurde getragen von dem Lebensgefühl jenes edelmenschlichen Maßes und Maßhaltens, das den griechischen Begriff des Menschseins wesentlich bestimmte. Und wir dürfen die griechische Nähe des Mathematischen zum Musikalischen und also zum Musischen nicht übersehen. Auch Mathematik und Astronomie haben ihre Harmonie der Sphären, die schöne Zusammenstimmigkeit der

Verhältnisse; und auch der Mathematiker und der Astronom bewegen sich wie der Dichter und der Bildhauer in den Gefilden der Schönheit, denn die Welt erlebt der Grieche als Kosmos, das heißt er sieht an ihr den Schmuck ihrer schönen Gestalt.

Von solch geistesgeschichtlichem Anblick des Mathematischen läßt sich auch der Bildungswert der Naturwissenschaften erhellen, zumal die neuzeitliche Naturwissenschaft sich als mathematische Naturwissenschaft darstellt. Mit Recht sagt Karl Jaspers (a. a. O. 36): „Sehr viel weniger als bei den Geisteswissenschaften sind [bei den Naturwissenschaften] die Inhalte als solche von Bildungswert. In der Physik und Chemie sind die Ergebnisse verhältnismäßig gleichgültig, während der Weg, auf dem sie gewonnen sind (die Methode), den Bildungswert hat. Wer hier nur Ergebnisse kennt, hat ein im Grunde totes, geistloses Wissen. Die bloße Aneignung der Ergebnisse schafft daher hier das Gegenteil von geistiger Bildung. Es entsteht eine Dogmatik der zur Autorität erhobenen Wissenschaft, die dem wirklichen Kenner fremd ist. Am wenigsten Bildungswert hat aber bei den Naturwissenschaften, was bei der Menge im Vordergrund steht, die Dogmatisierung der Ergebnisse zum Weltbild. Ein Wissen, dessen Begründung ich nicht selbständig einsehen kann, hat hier nicht nur keinen Bildungswert, sondern wirkt ruinös." „Der Bildungswert der Naturwissenschaften liegt" mithin nach dem Heidelberger Philosophen „in der Übung exakt-realistischer Auffassung" (35 f). Dem von Jaspers Gesagten möchte ich beifügen: Der methodische Bildungswert der Naturwissenschaften erfüllt sich aber erst dann ganz, wenn nicht nur der Gang der Methode, sondern auch ihr Geist erkannt wird. Das ist aber nicht mehr rein innerhalb der Naturwissenschaft, sondern aus geistesgeschichtlicher Betrachtung zu leisten. Denn der Geist der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methoden reicht über das Raumzeitliche und Physische in das Humane hinein und stellt uns vor die Kantsche Urfrage: Was ist der Mensch? Hierin müssen sich naturwissenschaftlicher Realismus und geisteswissenschaftlicher Humanismus die Hände reichen.

Und so darf wohl dem nordwestdeutschen Schulplan nach dem Entwurf Schnippenkötters ein wesentlicher Vorzug zuerkannt werden gegenüber dem hannoverschen Entwurf Grimmes, da in diesem auf der vierjährigen Oberstufe des achtklassigen Gymnasiums der sprachliche und der mathematisch-naturwissenschaftliche Zweig so gänzlich auseinandergehen, daß unter den Pflichtfächern des sprachlichen Zweiges Mathematik und unter den Pflicht- und Wahlfächern Naturwissenschaft überhaupt fehlt, während im nordwestdeutschen Plan Schnippenkötters der alt- und der neusprachliche und der naturwissenschaftliche Zweig des neunklassigen Gymnasiums die Mathematik als gemeinsames Bildungsgut tragen[5]). Schnippenkötters schöpferischer Gedanke eines „naturwissenschaftlichen Gymnasiums" neben dem alten humanistischen Gymnasium ist keine contradictio in adiecto, sondern schulischer Ausdruck eines lebendigen, entwicklungsfähigen Humanismus. Schnippenkötter ist zuzustimmen, wenn er in seiner „Rede zu der Wiedereröffnung der höheren Schulen in der Nord-Rheinprovinz" sagt: „Auch über die mathematisch-

[5]) Vgl. Karl Scholl, Schöpferische Erziehung — Zum nordwestdeutschen Schulplan, in: Neues Abendland 2 (1947) Nr. 10, 293 f.

naturwissenschaftlichen Fächer führt ein Weg ins Humanistische, und die Erkenntnis ist wieder allgemeiner, die auch Plato belebte, wenn er, über die Pforte zu seiner Akademie die Worte setzen ließ: Medeis ageometretos eisito — Niemand soll hier eintreten, der nicht Mathematik gelernt hat! . . . Es gibt hier [im mathematisch-naturwissenschaftlichen Gebiet] viele Zugänge zur philosophisch vertieften Welt- und Lebensauffassung; nur müssen sie aufgezeigt werden, und zwar von Lehrern, die sie selbst sehen. Die Mathematik insbesondere ist vielen Philosophen, von Plato angefangen über Pascal, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant bis Husserl und Oswald Spengler, um nur wenige Namen zu nennen, durch die Jahrtausende hindurch immer wieder Anlaß und Ausgangspunkt ihrer Gedankengänge gewesen. Wenn wir uns keine philosophischen Scheuklappen durch zeitnaturwissenschaftlich bedingte Einzelerkenntnisse aufsetzen lassen, wenn wir unseren Betrachtungsraum weiter spannen, auch über den Zeitraum der letzten drei Jahrhunderte hinaus, dann stoßen wir auf Geister naturwissenschaftlicher Prägung größten Formates. Man könnte auf Leibniz, auf Nicolaus von Cues hinweisen. Hier in Köln aber möchte ich an einen Mann erinnern, der gerade dem naturwissenschaftlichen Gymnasium mit seinen geistesgeschichtlichen, philosophischen, religiösen und allgemein menschlichen Aufgaben Vorbild und Richtung sein könnte, auf einen Mann, der wegen dieser seiner wissenschaftlichen Bedeutung als einziger in der Geschichte der Wissenschaften den Beinamen „Der Große“ erhalten hat, der mit seinem ganzen Wesen, seinem geschichtlichen Wirken und bis auf den heutigen Tag mit seiner Grabstätte dieser Stadt Köln gehört: auf Albert den Großen“ (in: Bildungsfragen der Gegenwart hrsg. von Joseph Schnippenkötter, Heft 1, Bonn 1945, 13 f). Und Bernhard Bavink dürfte Recht haben, wenn er in seinem Aufsatz über „Die Naturwissenschaften in der neuen deutschen Schule“ urteilt: „Wenn ein Plato und ein Aristoteles heute — wie Chidher der ewig Junge — wiederkommen könnten, so würden sie sich zweifelsohne nicht zuerst, in eine europäische Schule oder Hochschule versetzt, dem Studium der Altphilologie oder auch nur der alten Geschichte (also ihrer eigenen Zeit), sondern dem der Mathematik und Naturwissenschaften zuwenden, weil gerade das die Gegenstände waren, mit denen sich ihr eigenes Denken beschäftigte und die zu studieren für sie freilich nur ein Stück ihres eigenen, ‚edlen Menschentums‘ bedeutete“ (in: Bildungsfragen der Gegenwart, Heft 6, Bonn 1946, 7).

II. Griechischer und neuzeitlicher Begriff der Technik

Von dem, was wir über die griechische Mathematik als Einheit des Wissenschaftlichen und des Künstlerischen, des Begrifflichen und des Bildhaften gesagt haben, erhellt sich uns weiter der ursprüngliche Begriff der techne.

1. Griechische techne als Einheit des Handwerklichen und des Künstlerischen

Die griechische techne ist Einheit des Handwerklichen und des Künstlerischen, und zwar diese Einheit von beiden Seiten her. Der Grieche sieht

in allem, was wir heute Kunst im engeren Sinne nennen, wie vor allem die bildende Kunst, zugleich das, was daran Handwerk oder was daran das Technische im heutigen Begriffe ist. Was ein Phidias gestaltet, ist in griechischen Augen t e c h n e als handwerkliches Schaffen! Und der Dichter, ein Homer, heißt im Griechischen Poet, das ist Macher; Dichtung heißt Poesie, das ist Machwerk! Und wieviel Handwerk im besten Sinn des Wortes, wieviel Technik gehört zu jeder künstlerischen Tätigkeit! Selbst das Komponieren eines Beethoven ist auch Handwerk, die Beherrschung einer Technik. Und wehe einem schaffenden und ausübenden Künstler, dem es am Handwerk seiner Kunst fehlt; er hat keine Aussicht, den Großen im Reich seiner Kunst beigezählt zu werden. Nicht umsonst haben sich die vom Himmel gefallenen Künstler um das Handwerk ihrer Kunst gewissenhaft bemüht. Goethe sagt in den Wanderjahren: „Allem Leben, allem Tun, aller Kunst muß das Handwerk vorangehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. Eines recht wissen und ausüben gibt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen“ (I, 12). Umgekehrt sieht der Grieche auch in all dem, was wir heute Handwerk und Technik im engeren Begriff nennen, zugleich das, was daran das Künstlerische ist nach Art des bildenden Künstlers. Rudolf Diesel empfand griechisch, verspürte einen Hauch der griechischen techne, als er den schon mitgeteilten Satz äußerte: „Es ist schön, so zu gestalten und zu erfinden, wie ein Künstler gestaltet und erfindet.“ Mit einem solchen Ausspruch war sich der große technische Erfinder der Einheit des Technischen und des Künstlerischen bewußt und lebte als ein Sohn unserer Zeit im griechischen Verständnis der t e c h n e, oder ich kann auch sagen in einem humanistischen Verständnis der Technik.

Die Einheit des Handwerklichen und des Künstlerischen ist das Humane, das Edelmenschliche im griechischen Begriff der t e c h n e. Und diese Einheit sollte aller Technik, auch der Technik unserer Zeit unverloren bleiben, und so auch einer Technik, die allerdings weniger handwerkliche Fertigkeit als Maschinen- oder Ingenieurtechnik ist. Es gibt wie einen technischen Logos auch einen technischen Eros, eine zeugende Liebe der werkschaffenden Seele und Hand zur Schönheit der Welt- und Lebensgestaltung. Und wieviele Möglichkeiten der Schönheit in den Werken unserer Hände verdanken wir nicht der Technik und ihren Erfindungen! Läßt uns nicht der Fortschritt der Technik unsere Krankenhäuser schöner und so auch menschlicher bauen und einrichten als früher! Der Grieche betrachtet die Muße als Vorbedingung jener Glückseligkeit, die der freie und edle Mensch erstrebt und die der Einklang von Tugend und Schönheit verleiht. Wieviel Muße zu schönem Menschentum ist aber die Technik uns zu schenken imstande! Wir wurden uns dessen noch vor kurzem gleichsam mit verspäteter Dankbarkeit bewußt, da wir schmerzlich erlebten, wie der Ausfall oder Mangel an gewohnten technischen Dingen unser Leben geradezu unmenschlich werden ließ. Es gab einmal auch und gerade in Deutschland dank der Technik „die schöne Eisenbahnfahrt“, wie sie auf dem bekannten Werbebild benannt und dargestellt war — und wie unschön konnte nach dem Zusammenbruch von 1945, der auch weithin ein technischer Zusammenbruch war, eine Eisenbahnfahrt in Deutschland aussehen! Die humanen Möglichkeiten der Technik gilt es vom griechi-

schen Begriff der techne her zunächst zu sehen und daraus die Forderung des humanen Geistes der Technik abzuleiten, statt vordringlich von der Dämonie der Technik zu reden und so gerade mit heraufzubeschwören, was doch gebannt werden soll.

2. Neuheit und Einschnitt unserer Maschinentechnik

Dabei soll der gewaltige Abstand der neuzeitlichen Technik von der griechischen techne nicht unterschätzt werden, und gerade in seiner erschwerenden Bedeutung für die Frage nach dem menschlichen Sinn des Technischen. Karl Jaspers sagt darüber trefflich (a. a. O. 85 f): „Ein wirklich neues Lebensgebiet ist, wie immer deutlicher wird, allein die Technik [Jaspers meint: gegenüber anderen Lebensgebieten, deren Anspruch auf Einlaß in die universitas literarum bedacht werden muß]. Die Technik scheint zwar uralt zu sein, sie hat sich entwickelt durch Jahrtausende. Aber sie blieb bis zum Ende des 18. Jahrhunderts im Bereich des Handwerklichen. Darum blieb sie eingeordnet in einen im Grunde gleichbleibenden natürlichen Lebensraum des Menschen. Erst in den letzten anderthalb Jahrhunderten erfolgte der Einschnitt, der tiefer ist als alle weltgeschichtlichen Ereignisse der Jahrtausende, vielleicht so tief, wie die erste Entdeckung der Werkzeuge und des Feuers. Die Technik ist wie ein selbständiger Riese geworden. Er wächst und schreitet fort zur planmäßigen einheitlichen Ausbeutung und Verwertung des Erdballs. Er zieht die ihrem eigenen Werk gegenüber scheinbar ohnmächtig gewordenen Menschen in seinen Bann. — Hier liegt gegenüber dem Früheren ein neues Lebensgebiet vor uns, das noch in zugleich ordnender und chaotischer Entwicklung steht und in seinem menschlichen Sinn noch durchaus unklar ist." So fragt auch Jaspers nach dem menschlichen Sinn der Technik. Der menschliche Sinn der Technik wird aber nur so erhellt werden können, daß wir über den Abgrund zwischen neuzeitlicher Maschinen- und früherer Handwerkstechnik eine Brücke zu schlagen versuchen. Denn nicht so sehr der Wandel der Technik selbst, wie vielmehr der Wandel des Menschen in seinem Verhältnis zur Technik ist das menschlich Entscheidende — eine Einsicht, die der spanische Philosoph Ortega y Gasset in seinen „Betrachtungen über die Technik" (Stuttgart 1949) geltend macht.

Zweites Hauptstück

Der menschliche Sinn der Technik

Griechische techne ist Einheit werktätiger Fertigkeit und bildender Kunst. Diese Einheit deuteten wir bereits als Einheit des Technischen und des Humanen. Diesen Sachverhalt gilt es noch genauer und tiefer zu erfassen, so wie es bereits die griechische Philosophie besorgt hat.

I. Eine Frage des Aristoteles, betreffend das Verhältnis zwischen werktätiger Hand und weisheitsuchendem Geist

Nach einem Wort des Aristoteles ist die menschliche Hand das Werkzeug der Werkzeuge. Die menschliche Hand kann nämlich alle Werkzeuge

werden, indem sie sich gleichsam verlängert und sich Werkzeuge macht und sich ihrer bedient. Darin gleicht die menschliche Hand der menschlichen Seele, die nach einem anderen Wort des Aristoteles auch alles werden kann, indem sie alle Dinge der Welt erkennenderweise in sich aufzunehmen und so zu einer Welt im kleinen, zum Mikrokosmos zu werden vermag. An diesem Punkt angelangt, ergibt sich nun ein Problem, das eben das Verhältnis zwischen menschlicher Hand und menschlicher Seele betrifft. Das Problem lautet in der merkwürdigen Fragestellung, die ihm Aristoteles gegeben hat: Ist der Mensch das verständigste Lebewesen, weil er Hände hat; oder hat der Mensch Hände, weil er das verständigste Lebewesen ist? (De part. anim.)[6]). Merkwürdige, aber in die Tiefe des Menschenwesens lotende Frage! Denn es ist eine Frage nach dem Wesen des Menschen.

1. Der homo faber oder Werkmensch

Was ist der Mensch? Ist der Mensch von seiner Hand her zu begreifen? Ist der Mensch beseelte werktätige Hand? Ist der Mensch homo faber, das heißt werktätiger Mensch, der höchstentwickelte Handwerker im Reich der Tiere? Ist seine Vernunft eine bloß handwerkliche, technische Vernunft, die darum auch nur gradweise, nicht wesenhaft sich von der tierischen Klugheit unterscheidet, und sei des Menschen Vernunft auch die Erfindergabe eines Siemens und eines Edison. So meinte Anaxagoras, wenn er sagte: Der Mensch ist das verständigste Lebewesen, weil er Hände hat. Und in unserer Zeit verstand ein Henri Bergson den Menschen vorzüglich als das Werkzeugtier, als den homo faber, wenn er ihm darüber hinaus auch noch ein anderes geistiges Vermögen, eine Intuition als übermenschliche Beigabe zuerkannte. Und ich brauche das Land im Nahen Osten nicht zu nennen, in welchem heute dieses Menschenbild, der Werkmensch, die herrschende Weltanschauung ist. Der Wert des Menschen bemißt sich dort nach seinen Händen und ihrer Arbeitsleistung. Und auch die sogenannte Kopfarbeit wird von der Handarbeit her geschätzt, da nun einmal die technische Hand des technischen Kopfes bedarf; aber der Mensch hat nach diesem Menschenbild seinen erfinderischen Kopf um seiner werktätigen Hände willen.

So allerdings wird der technische Mensch auf sich selbst gestellt. Und hier ist das Wort von der Dämonie der Technik am Platze. Hier beherrscht die Technik den Menschen, statt daß der Mensch das Maß der Technik ist, und zwar der Mensch, dessen eigentlich menschliches Wesen und eigentlich menschlicher Wert nun gerade nicht in seinem Leistungswissen und in seiner Arbeitsleistung bestehen. Aber Schuld an der Dämonie der Technik hat nicht die Technik, die an sich weder gut noch böse ist; sondern schuldig daran ist der Mensch und sein dämonisches Verständnis seiner selbst und sein darin einbeschlossenes Mißverständnis dessen, was den menschlichen Sinn der Technik bildet. Bereits vor Jahrzehnten hat Max Scheler richtig gesehen, daß der Vorrang des Leistungswissens und der Arbeitsleistung sich als eine wissenschaftlich unterbaute Barbarei und als die furchtbarste aller nur denkbaren Barbareien auswirken würde

[6]) Den Hinweis auf die Aristoteles-Stelle verdanke ich Max Scheler; vgl. im Text den übernächsten Abschnitt.

(Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, 84—123; Zur Idee des Menschen, im 2. Band des Werkes „Vom Umsturz der Werte"). Scheler hat nur zu richtig gesehen. Wir haben die wissenschaftlich und technisch unterbaute Barbarei und die furchtbarste aller nur denkbaren Barbareien wirklich erlebt, und wir erleben sie noch immer wirklich.

Jede Zeit hat die ihr eigenen Versuchungen. Die Versuchung des technischen Zeitalters ist, daß der Mensch, berauscht von seinen technischen Erfindungen, sich an die Werke seiner Hände verliert und in den Werken seiner Hände den eigentlichen Sinn seines Menschseins erblickt und so auf sich selbst, auf das wahrhaft Menschliche in sich selbst vergißt und mithin, theologisch zu sprechen, Werkerei treibt. Wie der Christ das eigentlich Christliche verfehlt, wenn er auf seine guten Werke und seine sittlichen Leistungen vertraut und darüber Gott an die zweite Stelle rückt, so verfehlt der Mensch das eigentlich Menschliche, wenn er in den Werken seiner Hände und in seinen technischen Leistungen aufgeht und darüber sich selbst, den eigentlichen Menschen in sich an die zweite Stelle rückt. Wie es eine religiöse Werkgerechtigkeit gibt und wie sie der Tod echter Religion ist, so gibt es auch eine technische Werkgerechtigkeit und sie ist der Tod wahrer Menschlichkeit. Und wer wollte leugnen, daß wir alle, so wir Kinder des technischen Zeitalters sind, von der Versuchung zur technischen Werkgerechtigkeit bedroht sind und so in der Gefahr einer technisch unterbauten und höchstentwickelten Barbarei stehen. In diesem Zusammenhang wäre auch an einen Aphorismus Nietzsches aus „Menschliches, Allzumenschliches" zu erinnern, der lautet: „Aber wozu denn die Maschinen, wenn alle einzelnen Menschen nur dazu nützen, sie zu unterhalten? Maschinen, die sich Zweck sind — ist das nicht die h u m a n a c o m e d i a?"

2. Der h o m o s a p i e n s oder Bildungsmensch

Ist der Mensch das verständigste Lebewesen, weil er Hände hat; oder hat der Mensch Hände, weil er das verständigste Lebewesen ist? Die Ansicht des Anaxagoras haben wir kennengelernt. Aristoteles hat sie abgewiesen und geantwortet: Weil der Mensch das verständigste Lebewesen ist, hat er Hände. Der Mensch ist also seinem eigentlichen Wesen nach nicht h o m o f a b e r oder Werkmensch, sondern h o m o s a p i e n s oder Weisheitsucher, Bildungsmensch. Weisheit ist aber nach dem Begriff, den Aristoteles davon entfaltet, das, was ihrem Liebhaber den göttlichen Adel freien und schönen Menschentums verleiht. Ein Tier mag klug sein, mag das sein, was wir intelligent nennen; aber es ist niemals weise. Weisheit macht den Menschen gottähnlich; denn Weisheit kommt der Gottheit zu, und der Mensch teilt die Weisheit mit der Gottheit als ein Gottesgeschenk, wie Sophokles in der „Antigone" den Haimon zu Kreon sprechen läßt:

> Die Götter, Vater, pflanzen in des Menschen Brust
> Weisheit, von allen Gütern wohl das trefflichste.

Besonders zwei Eigenschaften erweisen den Liebhaber der Weisheit in der Fülle und in der Freiheit echten Menschseins. Dem Liebhaber der Weisheit eignet der Blick für das Wesentliche und Beständige in der Unsumme

der Einzelheiten und in der Flucht der Erscheinungen, und so versteht er die Seinswelt als ein Ganzes und befreit sich aus der Enge alles bloßen Fachwissens, das immer nur einen Ausschnitt des Seienden und mehr das Einzelne als das Allgemeine zum Gegenstand hat. Sodann eignet dem Liebhaber der Weisheit das Wissen um seiner selbst willen und damit die Freiheit von äußeren Zwecken und so die Hinausgehobenheit über den gemeinen Nutzen und die gemeine Notdurft des Lebens, und in dieser Zweckfreiheit öffnet sich das Land der Schönheit. Das eigentliche Menschsein beginnt erst da, wo der Mensch jenen persönlichen Bereich in sich entdeckt und gestaltet, in welchem Werte ergriffen und verwirklicht werden, die nicht Mittel zum Zweck, sondern Zweck an sich selbst sind. Und indem der Mensch sich solchen Werten hingibt, lernt er sich selbst als Zweck an sich selbst und so seine Freiheit und Würde verstehen und behaupten. So nämlich hat Kant die Würde des Menschen aufgefaßt, da er den Satz schrieb: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst." Darum hat nach Kant der Mensch keinen Marktpreis, sondern eine Würde, bei der es, anders als bei einem Preise, kein Aequivalent, keinen gleichwertigen Ersatz oder Umtausch gibt (Kritik der praktischen Vernunft 86—88; Grundlegung zur Methaphysik der Sitten 432—35).

II. Rangordnung und Einheit des Bildungs- und des Werkmenschen

Der homo sapiens oder weisheitsuchende Mensch ist also nach Aristoteles und Kant und nach allen Humanisten kein bloßes Anhängsel des homo faber oder technischen Menschen, ein Anhängsel, das dasein und nicht dasein kann und schließlich so etwas wie einen Luxus des Menschseins darstellt; der Bildungsmensch ist die Herzmitte des Menschen. Und nicht Anaxagoras, sondern Aristoteles hat recht; und es gilt: Weil der Mensch das verständigste Lebewesen ist, hat er Hände. Nur weil der Mensch Weisheitssucher ist, darum ist er auch Werkschaffer oder Techniker; nur der Bildungsmensch hat das Wissen und die Macht und die Freiheit, auch Werkmensch zu sein. Und zwar ist es viererlei, wodurch das technische Wissen und Können unter das Gesetz der sapientia und humanitas, der Weisheit und Menschlichkeit im beschriebenen Sinne gestellt wird.

1. Logos der Technik:

Ordnungswissender Geist bewegt seine ordnungschaffende Hand

Das technische Wissen und Schaffen kann nur da sich zu hoher Blüte entfalten, wo auch jenes höhere Wissen und Forschen in Kraft steht, das Wesenswissen genannt wird und das dem Menschen als Weisheitsucher eignet. Technik, zumal die neuzeitliche Maschinentechnik, ist angewandte Naturwissenschaft oder vielmehr angewandte Mathematik und Naturwissenschaft, da die neuzeitliche Naturwissenschaft mathematische Naturwissenschaft ist. „Die Physik von heute ist", wie Pascual Jordan einmal

sagte, „erst die Technik von morgen“ [7]). Der Naturforscher bleibt weder am Einzelfall haften noch geht es ihm als reinem Forscher um nutzbare Kenntnisse; sondern er sucht Zusammenhänge der Erscheinungen zu erfassen und sie in ein allgemeingültiges Gesetz zusammenzufassen, und es genügt ihm ein Wissen rein um des Wissens willen. So aber ist die Naturwissenschaft eine Art Wesenswissen oder doch mit dem Wesenswissen verwandt. Ist es nun etwa Zufall, daß Naturwissenschaft und Technik in jenem Kulturkreis groß geworden sind, in welchem eben nicht nur die Natur und ihre Kräfte, sondern zugleich auch der Mensch und sein Menschentum entdeckt wurden. Der Werkmensch wird aus dem Bildungsmenschen geboren. Die techne ist die Tochter der sapientia und humanitas, der Weisheit und hohen Menschlichkeit. Nur der Weisheitsucher, nur der Mensch, dem die Einsicht in das Wesen der Dinge eignet, weiß Werkzeuge und Maschinen zu erfinden und sich ihrer zu bedienen. Es ist der Geist, der sich den Körper baut; dieses Dichterwort läßt sich in unserer Sache dahin abwandeln: Es ist der Geist, der sich die Hände baut und seine Hände zu Werkzeugen und Maschinen auszubauen versteht. Wohl im selben Sinn sagt Jaspers (a. a. O. 88) schön: „Der Boden alles technischen Tuns ist der gehaltvolle Wille zum Ausbau des Menschendaseins in der Welt.“ Wo der Logos als ordnende Maßgestalt zu Hause ist, diese erste Urkraft vollmenschlicher Bildung, da öffnet sich auch die Bahn für den Siegeszug der Technik.

2. Eros der Technik:

Trieb zur geistigen Selbstbefreiung des Menschen

Wie die Technik vom Logos getragen wird, so auch vom Eros. Der Eros ist nach Platon die zweite Grundkraft vollmenschlicher Bildung. Der platonische Eros besagt jene geistige Selbstbefreiung des Menschen, in welcher der Mensch das Ewig-Menschliche im Menschen freimacht dadurch, daß er die niederen Triebe unterordnet und seine Seele von dem höheren, geistigen Trieb nach allem Wahren, Guten und Schönen beflügeln läßt. Wiederum frage ich: Ist es etwa Zufall, daß Naturwissenschaft und Technik in jenem Kulturraum groß geworden sind, in welchem die Erben der Griechen immer wieder gerungen haben um des Menschen Freiheit und Würde in dem Sinn, den das Wort humanitas einschließt? Der sich selbst befreiende Mensch schafft sich in der Technik die Mittel, um seiner geistigen Freiheit auch nach außenhin den Kosmos und seine Wunder und Schönheiten zu öffnen. Der Heidelberger Chirurg Karl Heinrich Bauer hat in seiner Rektoratsrede über „Wissenschaft und Humanität“ dieses abendländische Vermächtnis in den wahrhaft humanistischen Satz geprägt: „Ist Wissenschaft der Fels, auf dem wir bauen, so ist Humanität der Stern, nach dem wir greifen.“ Und aus dem Geist der Humanität sagt er weiterhin: „Die Beherrschung der Welt um uns ruft mit letzter Warnung nach Beherrschung der Welt um uns durch die Welt in uns“ [8]). Beide

[7]) Angeführt bei Aloys Wenzel, Die Technik als philosophisches Problem, Schriftenreihe „Kultur und Politik“, herausgegeben vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, Heft 2 (München 1946) 11.

[8]) Vom neuen Geist der Universität. Dokumente, Reden und Vorträge 1945/46, herausgegeben von K. H. Bauer, Schriften der Universität Heidelberg, Heft 2 (Heidelberg 1947) 46 und 59.

Sätze bilden ein echt humanistisches Bekenntnis: Wissenschaft und Humanität, der Logos der Wahrheit und der Eros der Menschlichkeit sind untrennbar. Humanität ist der Mutterschoß aller Wissenschaft, und Humanität ist und muß bleiben die Lebenshüterin und Kranzspenderin der Wissenschaft. „Alles, was unseren Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich", so lautet eine Betrachtung Goethes im Sinne der Wanderer.

3. Ethos der Technik:

Menschenwürdige Gestaltung des Daseins und der Arbeit

Aus der geistigen Selbstbefreiung des Menschen geboren, empfängt die Technik den menschlichen Sinn, der Freiheit und Würde des Menschen zu dienen. Vor allem kann und soll die Technik eine Aufgabe lösen helfen, die eine große, wenn nicht die größte diesseitige Aufgabe aller Zeit und insbesondere unserer Zeit war und ist: die Technik kann und soll die menschliche Arbeit menschenwürdig gestalten helfen. Das ist höchster humaner Sinn, soziales E t h o s der Technik. Wenn Robert Dvorak in dem erwähnten Buche, das voll von Kurzschlüssen ist, fragt: „Wie kann es Humanität geben in einer Welt, in der es Maschinen gibt?", so kann und muß von der Geschichte her mit Recht entgegengefragt werden: Wie kann es Humanität für alle Menschen geben in einer Welt, in der es keine Maschinen gibt. Trotz allem unkritischen Fortschrittsglauben erblickt der Sozialismus mit Recht in dem neuzeitlichen Titanenkampf des Menschen mit der Natur und ihren Kräften eine Möglichkeit zur Befreiung der Arbeiterschaft für ein menschenwürdiges Dasein. Wenn Mangel an Maschinen und eine auffallend unentwickelte Schirrkunde zu den technischen Ursachen der antiken Sklaverei gehörten, wie Peter Mennicken in seinem Buch „Die Technik im Werden der Kultur" dartut (Wolfenbüttel-Hannover 1947, 51—54), dann ist billig von der heutigen höchstentwickelten Technik zu erwarten und zu fordern, daß die Maschinen, diese eisernen Sklaven, aller Sklavenarbeit und aller Arbeitssklaverei den Garaus machen. Die Technik kann das nicht allein und aus sich; denn die Technik ist nichts ohne den lebendigen Menschen, der sich ihrer bedient. Und auch diese lichte Gabe des Himmels vermag der Mensch wie alle Gaben ins Gegenteil zu verkehren und sie statt zum erhellenden und erwärmenden zum alles verbrennenden und verzehrenden Feuer werden zu lassen. Trotz dem Allzumenschlichen und Unmenschlichen, zu dem auch die Technik vom Menschen mißbraucht werden kann, wird die Technik ihren menschlichen Sinn dann vor allem erfüllen, wenn sie dazu gebraucht wird, jene äußeren Bedingungen zu schaffen, die es erlauben, daß die h u m a n i t a s als freie und schöne Menschlichkeit nicht das Vorrecht einer kleinen Auslese bleibt, die auf der Menschheit Höhen wandelt, sondern daß freie und schöne Menschlichkeit auch Gemeingut derer wird, die durch die Fortschritte der Technik aus dem befreit werden, was ihnen die Muße zu freier und schöner Menschlichkeit raubt. Noch einmal möchte ich dem Heidelberger Philosophen Jaspers das Wort geben, der in seiner Rede „Vom lebendigen Geist der Universität" sagt: „Die Technik dient der Daseinsgestaltung in der Beherrschung der Naturkräfte und der Aufgabe, eine von Not ent-

lastende und Schönheit ermöglichende Gestaltung der Umwelt des Menschen zu finden“ [9]). Wiederum ist freilich zu sagen: Solches kann die Technik nicht allein und aus sich. Solches kann die Technik aber im Bund mit der Menschlichkeit, nun aber mit jener Menschlichkeit, die mehr als humanitas humana oder reine Menschlichkeit, die vielmehr humanitas christiana und so auch humanitas socialis ist. Denn alle rein menschliche Menschlichkeit hat ihre Grenzen und Gefahren, die allein von der christlichen Liebe durchbrochen und gebannt werden können, von jener Güte und Menschlichkeit unseres Gottheilandes, die uns in Jesus Christus erschienen und die uns in dieser Weihnachtszeit neu gegenwärtig geworden ist.

Damit sind wir schon zu dem vierten und letzten, das noch zu sagen ist, übergeschritten.

4. Mythos und Mysterium der Technik:

Die Technik hat ihren heidnischen Mythos und ihr christliches Mysterium. Beginnen wir mit dem christlichen Mysterium und stellen wir den heidnischen Mythos in das Licht des christlichen Mysteriums!

a) Das Mysterium der Schöpfung: Naturbeherrschung als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen

In einem recht verstandenen Sinn gilt der Satz: Der Mensch ist das Maß der Dinge, auch und gerade der Dinge, die er mit seinem werktägigen Wissen und Können erfindet und schafft. In seinem Büchlein „Der technisierte Mensch“ (Augsburg 1946) sagt Joseph Bernhart: „Der Satz, daß der Mensch das Maß der Dinge ist, ist je nachdem eine Lüge oder eine Wahrheit. Er ist die Lüge aller Lügen, wenn er sagen will, daß es Wahrheit, für alle gültig und verbindlich, überhaupt nicht geben könne; er ist Wahrheit, wenn er sagen will, daß sich das Urteil über die zwischen Menschen anhängigen Verhältnisse, folgerecht auch ihre Behandlung, nach der Forderung der Menschlichkeit zu richten habe. Wie sehr aber dieses Menschliche, um das edelste Maß der menschlichen Dinge zu sein, selbst des Maßes an einem Oberhalb bedürfe, darüber gab es schon in der heidnischen Welt feste, hohe Gedanken, die seit der Botschaft Christi in die unermeßliche Tiefe und Weite des ‚Seid vollkommen wie der Vater‘ gewiesen sind“ (43 f). Ebenso sagt Hans Urs von Balthasar: „Der Mensch nimmt daß Maß der Dinge und gibt ihnen dabei sein Maß . . . Der Mensch verwirklicht sich selbst in der Leistung, die ihr Maß im Auftrag Gottes hat. Er ist Herrscher der Welt, indem er sich in seine Aufgabe verliert, wie ein Bauer, ein Arbeiter, ein Künstler“ [10]).

Was Bernhart und Balthasar hier sagen, läßt sich in zwei Sätzlein zusammenfassen: Der Mensch ist das Maß der Dinge; das Maß des Menschen aber ist Gott. Denn Mensch und Natur sind Kreatur. Und der Mensch ist das königliche Geschöpf, das der Schöpfer als Gottes Ebenbild in die sichtbare Schöpfung hineingestellt hat, damit der Mensch sich die Erde unter-

[9]) Schriften der Universität Heidelberg, Heft 2 (Heidelberg 1947) 114.
[10]) Christlicher Humanismus, in: Studium generale (1948) 70.

tan mache und ihre Kräfte und Tiere beherrsche. So ist auch und gerade das werktägige Wissen und Können des Menschen ein Geschenk von oben, vom Vater der Lichter, von dem jede gute Gabe kommt.

b) Der Mythos vom Prometheus: Nutzung des Feuers als titanische Himmelsstürmerei

Die Nutzbarmachung des Feuers und der Naturkräfte ist nach christlicher Lehre, anders als in der griechischen Sage, kein Himmelsraub. Mit Recht sagt Henri de Lubac in seinem auf der 34. Session der Semaines sociales de France zu Paris 1947 gehaltenen Vortrag über „La Conception de l'homme": „Vergessen wir es nicht: der Mythos vom Prometheus ist keine biblische Geschichte. Unser Gott ist ein eifersüchtiger Gott, aber Seine Eifersucht ist ganz anders als die der Götter des Mythos. Er neidet seinen Geschöpfen weder das Feuer noch irgendeine jener Erfindungen, durch die sich ein Bauplan verwirklicht, der Seinem Wollen gemäß ist. Die Zeit ist dem Menschen gegeben, um sich in der zeitlichen Ordnung zu vervollkommen; und der Mensch hat recht, entschlüpfen zu wollen jeder Art von kosmischer und sozialer Knechtschaft, im Blick auf ein immer menschlicheres Dasein" [11]).

Dennoch steckt im Mythos vom Prometheus etwas Richtiges. Die Ausnutzung des Feuers und der Naturkräfte wird nämlich zum Raub des Prometheus und ist dazu geworden, wenn und da der Mensch nicht dem Gott und Geber die Ehre und den Dank erweist, sondern sich an das Werk seiner Menschenhände verliert und sich selbst in seiner titanischen Kraft anbetet. Dann wird freilich aus dem Herrn der Sklave der Natur. Statt daß der Mensch die Technik beherrscht und ihr sein gottgefügtes Maß anweist, beherrscht die Technik den Menschen und treibt ihn ins Maßlose. Gegen den Empörer wider Gott empört sich die Natur. Auch die Technik kann Unzucht und Hurerei treiben. Dann gilt von diesen Menschen, was in den Psalmen 105 (vv 29, 30) und 80 (v 13) nach der Vulgata-Übersetzung so bildhaft von der Vergötzung der eigenen Gemächte gesagt wird: Et irritaverunt eum in adinventionibus suis: et multiplicata est in eis ruina ... Et infecta est terra in sanguinibus, et contaminata est in operibus eorum: et fornicati sunt in adinventionibus suis. Et dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Will der Mensch die Erde zu seinem Himmel machen, so wird sie ihm zur Hölle. Diese Wahrheit, die ein Hölderlin vom Staat ausgesagt hat, überträgt Alfred von Martin in seiner Festrede bei der Jahresfeier der Technischen Hochschule München 1946 „Der Humanitätsgedanke und die Technik" auch auf die Technik: Die Technik wird dem Menschen zur Hölle, insoweit er sie zu seinem Himmel machen will [12]).

---

[11]) In: Le catholicisme social en face aux grands courants contemporains, Compte rendu des Cours et Conferences (Lyon 1947).
[12]) In: Pandora (1947) Nr. 7, 26—41.

Beschluß

Gottesweisheit der Vorzeit:

Bonaventuras Reductio artium ad theologiam; der Hymnus des 8. Psalms auf die herrscherliche Hoheit des Menschen

Eingangs sagte ich, das Thema „Technik und Humanismus" sei nicht von heute und gestern. Wer weiß davon, daß wir in einer Zeit und bei einem Manne, wo wir es am wenigsten erwarten, eine kurze, aber geistvolle Ausführung über unser Thema antreffen, nämlich im Hochmittelalter bei Bonaventura, dem gelehrten Jünger des Franz von Assisi. Die kleine Schrift, die auch dem Thema „Technik und Humanität" einige Abschnitte widmet (Nr. 11—13), trägt den Titel „Reductio artium ad theologiam, Zurückführung der Künste auf die Theologie". Unter Theologie aber versteht Bonaventura die Gotteserkenntnis und so das, was die Griechen und Römer Weisheit nannten oder vielmehr als das Ziel der Weisheit ansahen. Freilich ist es bei einem Bonaventura nicht mehr bloß die Weisheit, die dem Menschen aus seiner eigenen Einsicht erwächst, sondern darüber hinaus auch die Weisheit, die uns aus dem Wort und Licht Gottes geschenkt wird. Und unter den artes oder Künsten begreift Bonaventura die artes liberales, die sogenannten sieben freien Künste, aber nicht ausschließlich, sondern mit Hugo von St. Victor auch die artes mechanicae, die mechanischen Künste, mithin das, was wir heute Technik nennen; und als mechanische Künste zählt der mittelalterliche Geistesmann auf: Webkunst, Schmiedekunst, Ackerbau, Jagd, Schiffahrt, Heilkunst und Schauspielkunst. Auch diese mechanischen Künste, wie er sie nennt, will er auf die Theologie oder Gottesweisheit zurückführen, damit ihr hoher und höchster menschlicher Sinn aufleuchte in jenem Licht der göttlichen Urgründe, das in jedes Menschen Verstand einstrahlt.

Reductio artium ad theologiam, Zurückführung der Menschenkünste auf die Gottesweisheit und darin einbeschlossen auf den Gottesadel des Menschenwesens: solche reductio oder Sinnerfüllung unseres werktägigen Wissens und Könnens, die uns heute so bitter not tut, findet sich aber auch bereits in jenem herrlichen Hymnus auf die herrscherliche Größe des Menschen, der uns im 8. Psalm vorliegt. Ich meine, daß gerade wir heutigen Menschen der Technik und des technischen Zeitalters jenen sozusagen humanistischen Psalm mit Vorliebe und mit besonderem Verständnis beten können und sollen. Und so möchte ich mit dem 8. Psalm schließen, und zwar in der dichterisch schönen und christlich ausgedeuteten Nachdichtung der Hugenottenmelodie:

Wie herrlich gibst Du, Herr, Dich zu erkennen,
schufst alles, Deinen Namen uns zu nennen.
Der Himmel ruft ihn aus mit hellem Schall,
das Erdenrund erklingt im Widerhall.

Verborgen hast Du Dich den klugen Weisen
und lässest die Unmündigen Dich preisen.
Den Leugner widerlegt des Säuglings Mund,
der Kinder Lallen tut Dich, Vater, kund.

Wenn ich den Blick zu Deinen Sternen wende,
zu Sonn und Mond, den Werken Deiner Hände —
Was ist der Mensch, daß Du, Herr, sein gedenkst,
des Menschen Kind, daß Du ihm Achtung schenkst?

Und doch hast Du am höchsten ihn gestellet,
ganz nah ihn Deiner Gottheit zugesellet,
hast ihn gekrönt mit Hoheit und mit Pracht,
daß er beherrsche, was Du hast gemacht.

Gabst ihm zum Dienst die Schafe und die Stiere,
machtest ihm untertan die wilden Tiere,
des Himmels Vögel und der Fische Heer,
das seine Pfade zieht durchs große Meer.

Doch, ach, der Mensch ist von den Wesen allen
am tiefsten in die Schuld und Schand gefallen.
Statt Herr ist er der Sklave der Natur,
nach seiner Freiheit seufzt die Kreatur.

Drum stieg herab von Seinem Himmelsthrone
Jesus und ward zum wahren Menschensohne,
erniedrigte sich selbst bis in den Tod
und wendete der Menschheit Schand und Not.

Die ganze Schöpfung soll sich vor ihm beugen,
Menschen- und Engelzungen es bezeugen,
daß Er ihr Herr zur Ehr des Vaters ist.
Wie herrlich strahlt Dein Name: Jesus Christ!

»ERDKREIS«

Eine katholische Monatsschrift

Hauptschriftleiter Dr. Richard Sattelmair

Bezugspreis monatlich 1.20 DM

erscheint monatlich im Großformat und umfaßt 40 reich illustrierte Seiten mit Kunstdruckumschlag und einer 4seitigen Kunstdruckbeilage.

WELTWEITE

in geistiger und räumlicher Sicht ist das Grundthema von „Erdkreis". Nicht durch mühsame Wortbelehrung, sondern durch seine

BILDFÜLLE

führt „Erdkreis" den Leser unmittelbar und nah an den Reichtum der Schöpfung heran.

HEILIGE ORTE

sind das besondere Bildanliegen des „Erdkreis", der über die erhabenen Stätten in eindrucksamen großen Bildberichten erzählt.

Probenummer steht zur Verfügung

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG

Frühjahrs-Neuerscheinungen 1951

KÄMPFER UND GESTALTER

Hans Eibl: **Augustinus**

Vom Götterreich zum Gottesstaat, 270 Seit., illustriert. Lein. 11.60 DM.

Eibl stellt hier den ganzen Strom der Geistes- und Reichsgeschichte eines Jahrtausends durch das Werk der schöpferischen Mittelgestalt Augustinus einsichtig und übersichtlich dar.

Eugen Egger: **Hugo Ball**

Ein Weg aus dem Chaos, 200 Seiten, illustriert. Leinen 9.60 DM.

Hugo Ball war ein Hauptvertreter und Initiant der neueren expressionistischen Kunstrichtungen und des Anarchismus. Seine innere Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe ließen ihn weitersuchen. Er fand den Weg zu den Urgründen des christlichen Glaubens.

KLEINE RELIGIÖSE REIHE

Nora von Wydenbruck: **Die Weisheit der großen Theresia**

(Theresia von Avila) Biographie und ausgewählte Prosa, 128 Seiten. Leinen 6.60 DM.

Dieses Büchlein enthält eine kurze Biographie und die aus Theresias Schriften — vor allem der „Seelenburg" — dargestellte mystische Gebetslehre der Heiligen.

Bruder Lorenz: **Im Angesicht Gottes**

100 Seiten. Leinen 5.70 DM.

Aufzeichnungen und Briefe über das Leben in der Gegenwart Gottes. Aus dem Französischen übertragen und mit einer kurzen biographischen Einleitung versehen von Felix Braun.

In allen Buchhandlungen

WALTER VERLAG OLTEN

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität München

herausgegeben von Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf

Dr. Rudolf Schnackenburg

Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus

Eine Studie zur paulinischen Theologie. XVI u. 226 S., gr. 8°, brosch. DM 18.—

Dr. Josef Hacker

Die Messe in den deutschen Diözesangesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart

XV u. 148 S., gr. 8°, brosch. DM 12.—

Dr. Paul Hadrossek

Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance

XX u. 366 S. gr. 8° DM 18.—

In Vorbereitung befinden sich:

Imago

Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie
von D. Dr. Walter Dürig

Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter

von D. Dr. Eduard Eichmann
aus dem Nachlaß herausgegeben von D. Dr. Klaus Mörsdorf

Der Einzelne in der Kirche

Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman
von Dozent Alfred Läpple

Die Gnadenlehre des hl. Thomas von Aquin in der Summa Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara

von Dr. Hermann Lais

Die Anschauung vom „Leben" im 4. Evangelium unter Berücksichtigung des Johannesbriefes

von Dr. Franz Mußner

Wolfgang Seidel (1492—1562), Benediktiner aus Tegernsee, Prediger zu München Sein Leben und Werk

von Dr. Hubert Pöhlein

Friedrich Leopold von Stolberg's „Geschichte der Religion Jesu Christi"

von Dr. Leo Scheffczyk

Die *Δόξα τοῦ Θεοῦ* in der römischen Liturgie

von Pater Dr. Moritz Steinheimer O. F. M.

„Der Menschensohn"

Versuch einer Kritik und Deutung
von Univ.-Prof. Dr. Anton Vögtle, Trier.

Bei Subskription 10 Prozent Ermäßigung

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 25